Orbis Biblicus et Orientalis 238

Wolfgang Kraus
Olivier Munnich (Hrsg./éds.)

La Septante en Allemagne et en France

Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale

Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie

Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften.

Gesamtkatalog auf Internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Die Inhaltseiten wurden vom Autor als PDF-Daten zur Verfügung gestellt.

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN: 978-3-7278-1651-2 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-?????-? (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Inhalt

Psalmen / Psaumes

Propheten / Prophètes

Register / Index

Vorwort

Seit dem Jahr 2000 bestehen Kontakte sowie personelle Überschneidungen zwischen den Mitarbeitern und Herausgebern des französischen Unternehmens „La Bible d'Alexandrie" und des Projektes „Septuaginta Deutsch (LXX.D)". Im Jahr 2003 wurden die Herausgeber des deutschen Projektes, Prof. Dr. Wolfgang Kraus (Saarbrücken) und Prof. Dr. Martin Karrer (Wuppertal), zur jährlichen Gesamtkonferenz der Mitarbeiter/innen von „La Bible d'Alexandrie" nach Paris eingeladen. Dabei hatte W. Kraus die Gelegenheit, über das Thema: „Contemporary Translations of the Septuagint – Problems and Perspectives" zu referieren.

Bei der Begegnung in Paris wurde die Planung einer gemeinsamen Tagung verabredet. Sie fand als deutsch-französisches Kolloquium unter dem Titel: „Les textes de la Septante à tradition double ou à traduction très littérales" vom 4.–6. Oktober 2004 im Centre Culturel St. Thomas de Strasbourg statt.

Ziel der Tagung sollte der wissenschaftliche Austausch der an der jeweiligen Übersetzung und Kommentierung der Septuaginta beteiligten Personen sein. Daher waren die Hauptreferent/inn/en die jeweils im französischen bzw. deutschen Projekt mit den betreffenden Büchern betrauten Mitarbeiter/innen. Einem Hauptreferat stand in der Regel stets ein Korreferat, gehalten durch eine/n Mitarbeiter/in aus dem jeweils anderen Projekt, gegenüber. Weitere Teilnehmende von Septuaginta Deutsch oder Kollegen der Universität von Strasbourg waren wegen ihrer Fachkompetenz und der von ihnen zu erwartenden Beiträge in der Diskussion eingeladen. Die Tagungsleitung lag in den Händen von zwei Hauptherausgebern des französischen und des deutschen Projektes: Prof. Dr. Olivier Munnich (Sorbonne/Paris) und Prof. Dr. Wolfgang Kraus (Universität des Saarlandes).

Wir beschlossen, solche Texte zu untersuchen, die bekanntermaßen Schwierigkeiten bieten, um unsere jeweiligen Ansätze in Frankreich und Deutschland zu vergleichen. Der Versand der Referatstexte vor dem Kolloquium erlaubte es, sprachliche Schwierigkeiten zu überwinden, und ermöglichte ein hohes Diskussionsniveau.

Eine Veröffentlichung der gehaltenen Vorträge wurde von vornherein angestrebt. Dass dies nun wider Erwarten und über Gebühr lange gedauert hat, war mit technischen und finanziellen Problemen verbunden. Die meisten der Beiträge lagen im Jahr 2007 fertig vor. Aufgrund der unerwarteten Verzögerung der Publikation war es den Autor/innen in vielen Fällen danach nicht mehr möglich, die Literaturangaben zu aktualisieren.

Ohne vielfältige Unterstützung hätte dieser Band nicht erscheinen können:

Wir danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Centre Lenain de Tillemont (UMR 8167, „Orient et Méditerranée“), die die Durchführung der Tagung finanziell ermöglicht haben.

Die Kollegen Prof. Dr. Michaela Bauks (Koblenz), Prof. Dr. Dr. Eberhard Bons (Strasbourg) und Prof. Dr. Adrian Schenker (Fribourg) haben als Übersetzer beim Kolloquium mitgeholfen, die Sprachschwierigkeiten auf ein Minimum zu reduzieren.

Unserem Kollegen Adrian Schenker sind wir sehr dankbar dafür, am Ende der Tagung wichtige Ergebnisse formuliert zu haben, wobei er all das, was uns vereint, aber auch die Unterschiede in unserer Herangehensweise an einen Septuagintatext gut aufgezeigt hat.

Dem Herausgeber, Prof. Dr. Christoph Uehlinger, danken wir für die Bereitschaft, die Beiträge in der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* zu veröffentlichen. Der Druck wurde möglich durch Finanzmittel von Septuaginta Deutsch (LXX.D), des Centre Lenain de Tillemont (UMR 8167), des Lehrstuhls für Neues Testament der Universität des Saarlandes sowie durch eine großzügige Unterstützung des Hochschulrates der Université de Fribourg-Suisse, für die wir sehr danken.

Bei der Vorbereitung der Publikation, der Abfassung der Résumees, dem Lesen der Korrekturen und der Erstellung der Register haben in umsichtiger Weise mitgewirkt Prof. Dr. Martin Meiser, PD Dr. Martin Vahrenhorst, Kerstin Berberich, Natalie Bruant, Sarah Donsbach und Yannis Petsch aus Saarbrücken und Sylvie Toscer Angot aus Paris XII. Das druckfertige Manuskript haben Andrea Siebert (Neuendettelsau) und Martin Meiser vorbereitet. Ihnen allen gilt unser herzlicher Dank.

Saarbrücken – Paris, im Juni 2009

Wolfgang Kraus und Olivier Munnich

Préface

Les contacts et échanges personnels entre les directeurs et les collaborateurs de l'entreprise française «La Bible d'Alexandrie» d'une part et ceux du projet «Septuaginta Deutsch (LXX.D)» d'autre part remontent à 2000. En 2003, les éditeurs du projet allemand, les Professeurs Wolfgang Kraus (Sarrebruck) et Martin Karrer (Wuppertal), ont été invités à la conférence annuelle, réunissant à Paris les collaborateurs de «La Bible d'Alexandrie». A cette occasion, W. Kraus fit un exposé sur le thème suivant: «Contemporary Translations of the Septuagint – Problems and Perspectives». Lors de cette rencontre à Paris, le principe d'un colloque commun aux deux groupes fut arrêté. Ce colloque franco-allemand eut pour titre «Les textes de la Septante à tradition double ou à traductions très littérales» et il se tint du 4 au 6 octobre 2004 au Centre Culturel St. Thomas de Strasbourg.

Le but du colloque était de permettre un échange scientifique entre les chercheurs associés à la traduction commentée de la Septante. Les collaborateurs chargés des différents livres dans les projets allemand et français ont présenté des conférences longues. Elles furent, dans la plupart des cas, suivies d'une réaction argumentée, émanant du responsable du même livre biblique dans le projet de l'autre pays. Divers participants du Septuaginta Deutsch ou des collègues de l'Université de Strasbourg furent également invités en raison de leur compétence dans leur domaine respectif et de leurs contributions possibles à la discussion. Les Professeurs Olivier Munnich (Paris IV – Sorbonne) et Wolfgang Kraus (Université de la Sarre), respectivement co-directeurs du projet français et du projet allemand, dirigèrent les sessions.

Nous avions choisi d'étudier des textes posant tous des difficultés afin de comparer les démarches qui étaient les nôtres, en France et en Allemagne. Une diffusion des textes avant le colloque a permis de surmonter les difficultés linguistiques et a sans doute contribué à la grande qualité de nos discussions.

Il fut dès le début prévu que nous publierions les actes de notre colloque, mais des problèmes en grande partie techniques et financiers retardèrent la réalisation d'un tel projet. La plupart des textes nous furent remis en 2007; aussi les auteurs n'eurent-ils pas la possibilité de renvoyer, dans leurs contributions, aux travaux parus après cette date.

Ce livre n'aurait pu paraître sans les différents soutiens dont il a bénéficié: nous remercions la Deutsche Forschungsgemeinschaft et le Centre Lenain de Tillemont (UMR 8167, «Orient et Méditerranée»), dont l'aide financière a

permis la tenue du colloque. Nos collègues, les Professeurs Michaela Bauks (Koblenz), Eberhard Bons (Strasbourg II) et Adrian Schenker (Fribourg) ont, par leurs traductions, contribué à réduire au maximum les difficultés linguistiques.

Nous sommes très reconnaissants envers notre collègue Adrian Schenker d'avoir accepté de tirer, à l'issue du colloque, des conclusions fortes, mettant en perspective tout ce qui nous unissait mais aussi les différences d'approche dans nos manières d'étudier un texte de la Bible grecque.

Nous remercions notre éditeur, le Professeur Christoph Uehlinger, d'avoir accepté de publier les actes de ce colloque dans la collection *Orbis Biblicus et Orientalis*. La préparation du volume a été assurée grâce à un financement de Septuaginta Deutsch (LXX.D), du Centre Lenain de Tillemont (UMR 8167), de la chaire de Nouveau Testament de l'Université de la Sarre et grâce à un soutien généreux du Conseil de l'Université de Fribourg-Suisse: nous leur en exprimons notre gratitude.

Les Professeurs Martin Meiser et Martin Vahrenhorst ainsi que Kerstin Berberich, Natalie Bruant, Sarah Donsbach et Yannis Petsch (Sarrebruck) et Sylvie Toscer Angot (Paris XII) ont collaboré avec beaucoup de soin à la préparation de la publication, à la rédaction des résumés, à la correction des épreuves et à l'établissement de l'index. Andrea Siebert (Neuendettelsau) et Martin Meiser ont mis en forme le manuscrit pour son impression finale. Nous les remercions tous cordialement.

Paris et Sarrebruck, juin 2009

Wolfgang Kraus et Olivier Munnich

Historische Bücher / Livres historiques

Siegfried Kreuzer

Das frühjüdische Textverständnis und die Septuaginta-Versionen der Samuelbücher

Ein Beitrag zur textgeschichtlichen und übersetzungstechnischen Bewertung des Antiochenischen Textes und der *Kaige*-Rezension an Hand von 2Sam 15,1–12

La manière de comprendre l'Écriture dans le judaïsme ancien et les versions LXX des livres de *Samuel* (I–II *Règnes*)

On ne conserve pas, de façon unifiée, le texte de la LXX sous sa forme originale. Son remaniement, commencé au premier siècle av. J.-C., semble refléter tout un processus de révision à partir d'un texte hébreu qui faisait, dans chaque cas, autorité. Pour les livres de Samuel, la recension kaigé ainsi que la recension lucianique / antiochienne constituent les deux textes principaux.

Si l'on prend en compte la manière de comprendre l'Écriture dans le judaïsme ancien, une comparaison de ces deux textes avec la version initiale de la Septante peut conduire à une nouvelle interprétation. La Septante représente certes la transposition des écritures saintes du judaïsme dans un nouveau contexte culturel, mais sa signification a toujours été évaluée et révisée en fonction de l'original hébreu. La recension kaigé, du 1er s. av. J.-C., révèle une compréhension textuelle qui vise non seulement à transmettre un contenu faisant autorité, mais également une correspondance au niveau du langage et de la forme entre le texte hébreu et le texte grec: on doit retrouver dans ce dernier des phénomènes propres à la langue hébraïque. En effet, la recension kaigé est probablement le premier remaniement de la traduction grecque initiale à partir du texte massorétique. On peut donc en conclure que la révision du texte original de la Septante a débuté relativement tôt.

La recension dite lucianique, qui représente une des révisions les plus récentes, est attribuée à Lucien d'Antioche (vers 300 apr. J.-C.). Ce texte, tout en semblant assez tardif, manifeste des liens importants avec des époques beaucoup plus anciennes: les variantes marquantes du texte antiochien se rencontrent déjà, bien avant les pères de l'église antiochienne, chez des auteurs plus anciens (Nouveau Testament et Josèphe). On doit en tirer la

conclusion que la recension lucianique se fonde sur un type de texte particulier et plus ancien. Cette thèse est encore confirmée par la documentation trouvée à Qumrân car les textes de Qumrân s'accordent en partie avec les variantes lucianiques / antiochiennes. Le profil de la recension lucianique / antiochienne est marqué par un certain nombre de modifications caractéristiques, par exemple le remplacement d'un mot par un synonyme plus récent, le remplacement des formes hellénistiques par des formes attiques, des modifications grammaticales et stylistiques (en particulier l'insertion fréquente mais irrégulière de l'article), l'explicitation courante des pronoms personnels par une mention de la personne concernée. Ces modifications, surtout pour les livres de Samuel, sont l'indice du fait que le texte antiochien a été rédigé pour la lecture publique lors du culte. La datation de ces modifications vers 300 apr. J.-C. pose toutefois un problème, car de nombreux passages du texte antiochien sont déjà attestés, dès le 1er s. apr. J.-C., chez Josèphe et dans le Nouveau Testament.

Une nouvelle analyse de ces phénomènes intégrant la manière de comprendre l'Écriture dans le judaïsme ancien, montre bien qu'au moins deux des caractéristiques de la recension lucianique / antiochienne sont d'une part bien plus anciennes et peuvent d'autre part se comprendre comme des éléments appartenant à la version initiale de la Septante:

a) Ce qui paraît comme une insertion de l'article dans la recension lucianique / antiochienne correspond en fait à une suppression de l'article dans la recension kaigé qui s'attache plutôt aux données formelles et aux aspects superficiels du texte. Cette suppression de l'article par la recension kaigé (de même parfois que son insertion) peut aisément s'expliquer, si on la met en perspective avec la manière de comprendre l'Écriture dans le judaïsme ancien.

b) Les insertions explicatives de la recension lucianique / antiochienne correspondent tout à fait aux caractéristiques des textes dits vulgaires, très bien attestés dans les textes bibliques de Qumrân. Aussi faut-il laisser ouverte l'hypothèse selon laquelle les apparentes variantes du texte lucianique pourraient déjà remonter à son substrat hébreu. Comme il est en outre fort improbable qu'on ait encore pu, vers le 3ème s. apr. J.-C, faire des corrections aussi importantes sur le texte hébréo-massorétique, il y a de fortes chances pour que ces leçons attestent la Septante authentique et que la concordance entre la recension kaigé et le TM, au lieu de refléter la Septante originale, renvoie à la pratique qu'a cette recension d'aligner le grec sur un modèle proto-massorétique.

Telle est la façon dont on peut comprendre de manière cohérente tant les phénomènes majeurs du texte lucianique / antiochien que les différences que présente la recension kaigé. Cette nouvelle méthode d'approche révèle tout

à la fois l'importance du texte lucianique / antiochien sur le plan de l'histoire du texte et sa très grande ancienneté.

1 Die Problemstellung

Der Text der Septuaginta ist uns nicht einheitlich in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern nur in verschiedenen Bearbeitungen. Die Bearbeitung des Textes der LXX setzte schon bald nach ihrer Entstehung ein und reicht bis etwa 300 n. Chr. Die Geschichte der Septuaginta in dieser Zeit lässt sich als wiederholte Revision hin auf den jeweils autoritativen hebräischen Text verstehen. Solche Revisionen sind die durch die Qumranfunde erkennbar und besser verstehbar gewordene *kaige*-Rezension, sodann die große Arbeit des Origenes, die insofern eine Sonderstellung einnimmt, als in der Hexapla nicht nur eine Revision (bzw. im Sinn des Origenes eine Wiederherstellung) der Septuaginta vorliegt, sondern diese zugleich mit anderen Übersetzungen verglichen wird. Schließlich die sog. lukianische Rezension, die mit dem Presbyter und Schulgründer Lukian verbunden wird, und die den in und um Antiochien im 4. Jh. verwendeten Text der Septuaginta darstellt.[1]

In diesem Beitrag geht es um die Geschichtsbücher und zwar speziell um das Problem der *kaige*-Rezension und der lukianischen Rezension sowie deren Verhältnis zum ursprünglichen bzw. zumindest älteren Text der Septuaginta.

Im Folgenden stellen wir zunächst das frühjüdische Schriftverständnis und einige Beobachtungen zu den Texten und zur Textgeschichte des Alten Testaments dar. Es folgt eine vergleichende Analyse des Septuagintatextes von 2Sam 15,1–12 in den beiden Hauptformen, nämlich dem *kaige*-Text, wie er in der Ausgabe von Rahlfs vorliegt, und dem lukianischen bzw. antiochenischen Text, wie er jetzt in der Madrider Ausgabe von Fernandez Marcos und Busto Saiz[2] zur Verfügung steht. Wir untersuchen vor allem zwei der als Charakteristika der lukianischen Rezension geltenden Phänomene, nämlich den Gebrauch des Artikels und die Verwendung erklärender Zusätze. Dabei wird sich zeigen, dass die Berücksichtigung des frühjüdischen Schriftver-

---

1 Vgl. M. Harl/G. Dorival/O. Munnich, La Bible grecque des Septantes. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Paris 1988, und daraus die Abschnitte „Le remaniement du texte dans l'antiquité: les révisions juives" (142–161) und „Les recension chrétiennes" (162–163); E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments, Stuttgart 1988[5], 54–62.

2 N. Fernández Marcos/J.R. Busto Saiz, El texto antioqueno de la Biblia griega. I, 1–2 Samuel (TECC 50), Madrid: CSIC 1989; II, 1–2 Könige (TECC 53), Madrid: CSIC 1992 III, 1–2 Chronik (TECC 60), Madrid: CSIC 1996.

ständnisses zu einer neuen Interpretation des Verhältnisses zwischen ursprünglicher Septuaginta, *kaige*-Rezension und lukianischer Rezension führt.

2 Das frühjüdische Schrift- und Kanonsverständnis

Die Überlieferung und die Bearbeitung der hebräischen Texte des Alten Testaments wie auch seiner griechischen Übersetzung hängen eng mit dem jeweiligen Schrift- und Kanonsverständnis zusammen.

Die Entwicklung der Kanonizität bzw. der Autorität der jüdischen heiligen Schriften erfolgte in mehreren Schritten. Voraussetzung für die Überlieferung und Sammlung der alttestamentlichen Schriften ist zunächst die Überzeugung, dass die entsprechenden Texte eine über die Ursprungssituation hinausgehende, bleibende Bedeutung haben. Diese Überzeugung liegt schon der ersten Verschriftung und der Komposition der Texte zu „Büchern“ zu Grunde. Diese Überzeugung bedeutet aber auch, dass diese Texte auf die jeweilige Gegenwart bezogen werden, d. h. sie werden aktualisierend und interpretierend gelesen. Diese aktualisierende *relecture* der Texte erfolgte nicht nur durch mündliche Auslegung, sondern die *relecture* wurde in Form von ergänzenden Bemerkungen, durch Querverweise und Zusätze, teilweise auch in Form von Textänderungen in den überlieferten Text eingebracht. Die Spuren dieser Entwicklung sind einerseits das weite Arbeitsfeld der alttestamentlichen Literarkritik, andererseits zeigen sich die Spuren dieser Entwicklung in der Mehrgestaltigkeit der biblischen Texte aus Qumran.

Dieser frühen Phase des Kanonsverständnisses können zumindest zum Teil auch noch die Neukompositionen biblischer Texte bzw. Themen zugeordnet werden. Ein Beispiel dafür ist die Chronik, die einen offensichtlich bereits ziemlich festen Text der älteren Geschichtsbücher bzw. der sog. Vorderen Propheten übernimmt, zugleich aber ein neues Konzept verfolgt und dabei sowohl aus dem gegebenen Text gezielt auswählt als auch eigene Materialien einbringt. Ein ähnliches Produkt stellt auch die Tempelrolle dar, die mit dem Dtn in ähnlicher Weise umgeht.

Eine neue Phase im Textverständnis bzw. der Kanonisierung zeigt sich in den Pescharim. In den Pescharim werden der alte Text und die Auslegung deutlich unterschieden. Der kanonische Text wird abschnittsweise, in der Regel Vers für Vers, zitiert und dann jeweils ausgelegt. Diese Auslegung geschieht zwar unter der Voraussetzung, dass schon der alte Text eben genau das sagt, was der Pescher nun entfaltet, aber die formale Unterscheidung zwischen Zitat und Auslegung signalisiert doch die neue Phase von Kanonizität des Textes.

Die einzelnen Phasen der Entwicklung des Kanonsverständnisses sind

nicht streng voneinander abzugrenzen, sondern sie überschneiden sich. Vor allem aber haben sie die verschiedenen Teile des Kanons erst sukzessive erfasst. Es ist bekannt, dass die Entwicklung zur Kanonisierung beim Pentateuch zuerst gegeben war und dass sie sich dann in den sog. Vorderen und Hinteren Propheten fortsetzte. Ein deutliches Zeichen für den autoritativen Rang der Prophetenbücher ist etwa die Bezugnahme auf das Jeremiabuch, wie sie in Dan 9 geschieht. Der Verf. fragt nach der Bedeutung der von Jeremia angekündigten 70 Jahre des Exils und ganz im Stil der Pescharim werden die 70 Jahre auf ihre Bedeutung für die Gegenwart bezogen, was mit der Deutung als 70 Jahrwochen einhergeht. Dan 9 zeigt, dass um 164 v. Chr. das Jeremiabuch und wohl auch die weiteren prophetischen Bücher als autoritative, kanonische heilige Schriften gelten.

Es ist schwierig, genauere Aussagen zur kanonischen Entwicklung und Geltung des dritten Kanonteiles zu machen. Aber es ist evident, dass der Enkel des Ben Sira in seinem Prolog zur Übersetzung des Sirachbuches neben Gesetz und Propheten von den Schriften spricht, und zwar als bereits ins Griechische übersetzte Bücher. Der Plural macht deutlich, dass sich das nicht nur auf die Psalmen sondern auf mehrere Bücher des dritten Kanonteiles bezieht, und die Tatsache der Übersetzung bedeutet wohl, dass die hebräische Vorlage dieser Schriften schon eine gewisse Zeit autoritative Bedeutung und damit kanonische Geltung besaßen.

3 Hebräische Texttypen und die Entwicklung des Septuagintatextes.

Was bedeuten diese Beobachtungen für die Erforschung der Septuaginta? Zunächst ist festzustellen, dass sich die Entstehung der Septuaginta in eben jenem Zeitraum der Kanonisierung und einer beachtlichen Entwicklung des jüdischen Schriftverständnisses vollzog. Zweifellos stand die Entwicklung der Septuaginta und ihrer Übersetzungs- und Revisionsprinzipien in engem Zusammenhang mit dem Schriftverständnis ihrer hebräischen Vorlage und Bezugstexte. Zunächst setzt die Tatsache, dass man sich um die Übersetzung dieser Schriften bemühte, deren kanonische Geltung voraus. Die Septuaginta basierte aber nicht nur auf den hebräischen Vorlagen, sondern die übersetzten Texte blieben immer in Bezug zu ihrer Vorlage und wurden im Licht ihrer hebräischen Bezugstexte gelesen und revidiert.

Wie bereits erwähnt, zeigten die Qumrantexte das Nebeneinander verschiedener Formen der hebräischen biblischen Texte. Zwar hatte man auch schon vor den Qumranfunden wegen des samaritanischen Pentateuch und vor allem auf Grund von Abweichungen in der Septuaginta das Nebeneinander verschiedener Textformen

angenommen. Die Qumrantexte bestätigten nicht nur diese Annahme, sondern sie zeigten, dass man geradezu von einer Vielfalt der Textformen sprechen muss. Diese Vielfalt wurde verschiedentlich zu klassifizieren versucht, wobei die Klassifizierung von E. Tov eine gewisse Verbreitung und Anerkennung fand.[3] Tov unterscheidet fünf Gruppen von Texten, wobei die zweite, dritte und vierte Gruppe mit den klassischen Kategorien masoretischer Texttyp, samaritanischer Texttyp und Vorlage der Septuaginta verbunden werden. Die erste Gruppe bezeichnete Tov als „Texte im qumranischen Schreiberstil", damit sind Phänomene gemeint, die man früher als Kennzeichen der sog. Vulgärtexte herausstellte, nämlich Verdeutlichung der Lesung durch Hinzufügen von matres lectionis, Konkretisierung des Textes durch Hinzufügung von Personennamen oder Suffixen und durch Aktualisierung von Lexemen. Die fünfte Gruppe, nämlich „nonaligned texts", also Texte, die keiner der genannten Gruppe zuzuordnen sind, zeigt, dass die Texte auch dieses durchaus nützliche Fünfer-Schema letzten Endes sprengen.

Die Vielfalt der Texte bzw. Texttypen in Qumran bezeugt nun beides, sowohl das gleichzeitige Nebeneinander verschiedener Texttypen, als auch eine Entwicklung. Ein wesentliches Element der Entwicklung ist das verstärkte Hervortreten des masoretischen bzw. proto-masoretischen Textes. Diese Entwicklung ist bereits im 1. Jh. v. Chr. an Hand der dann entstehenden Handschriften deutlich zu erkennen und ist im 1. Jh. n. Chr. so weit vollzogen, dass sogar die griechische Übersetzung auf den masoretischen Text hin revidiert wurde. Diese Revision hat bekanntlich Barthélemy an der Zwölfprophetenrolle aus Naḥal Ḥever aufgewiesen und als *kaige*-Rezension bezeichnet.[4] Diese Rezension ist aber auch an anderen Texten, insbesondere den sogenannten *kaige*-Abschnitten in den Samuel- und Königsbüchern zu erkennen.

Ich übergehe an dieser Stelle die interessante Frage, welche Faktoren im 1. Jh. oder vielleicht auch schon am Ende des 2. Jh. v. Chr. zur Gestaltung und zur Dominanz des masoretischen Textes geführt haben,[5] und bleibe im Umfeld der *kaige*-Rezension bzw. dem zeitgenössischen Textverständnis.

---

3 E. Tov, Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik. Übersetzung aus dem Englischen von H.-J. Fabry unter Mitarbeit von E. Ballhorn u.a., Stuttgart 1997, 95–97 („7. Der Textstatus der Qumrantexte") und jetzt auch ders., Die biblischen Handschriften aus der Wüste Juda – eine neue Synthese, in: Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel, hg. v. U. Dahmen/A. Lange/H. Lichtenberger, Neukirchen-Vluyn 2000, 1–34, bes. 14–23 („Klassifizierung der Handschriften nach ihrem Texttyp").
Für eine Diskussion dieser Einteilung siehe S. Kreuzer, Text, Textgeschichte und Textkritik des Alten Testaments. Zum Stand der Forschung an der Wende des Jahrhunderts, ThLZ 127 (2002) 127–156, bes. 132–135.

4 D. Barthélemy, Les devanciers d'Aquila (VT.S 10), Leiden 1963.

5 Vgl. dazu S. Kreuzer, Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit. Wie kam es zur Vorherrschaft des masoretischen Textes? In: Horizonte biblischer Texte. FS J.M. Oesch (OBO 196), Fri-

In der *kaige*-Rezension schlägt sich ein Textverständnis nieder, in dem es nicht mehr nur um die Autorität des Inhalts der heiligen Schriften geht, sondern auch um deren Form und insbesondere ihre hebräische Sprachgestalt. Bekanntlich legt die *kaige*-Rezension Wert auf eine gewisse Entsprechung zwischen dem hebräischen und dem griechischen Text bzw. anders ausgedrückt: auf die Erkennbarkeit hebräischer Sprachphänomene auch im griechischen Text. Diese Erkennbarkeit gilt insbesondere für die Wiedergabe der beiden Formen der 1. Person des Personalpronomens, wo die beiden Formen אני und אנוכי durch die Wiedergabe mit ϵγω bzw. ϵγω ϵιμι zu erkennen sind. Abgesehen von solchen Standardphänomenen gibt es in den entsprechenden Texten laufend eine ganze Reihe von Phänomenen, die zeigen, wie versucht wurde, die Übersetzung auch formal oder etymologisierend an die hebräische Vorlage anzupassen und die gewählten Begriffe dann möglichst konsequent und konkordant anzuwenden. Bekanntlich ist diese Übersetzungstechnik bei Aquila auf die Spitze getrieben, indem dort nicht nur die Verständlichkeit, sondern bisweilen der Sinn des Textes hinter der formalen Äquivalenz zurückstehen muss. Aquila ist aber nicht, wie früher gedacht, ein Sonderfall, sondern eher der Höhepunkt und Endpunkt einer Vorgehensweise, deren Ansätze und Grundlagen wesentlich weiter zurückgehen.

Die der *kaige*-Rezension zugrunde liegenden Phänomene, die man insbesondere auch an der Version B des Richterbuches aufzeigen kann, setzen ein weiter entwickeltes Textverständnis voraus, das nicht nur die Übersetzungstechnik betrifft. Vielmehr ist die Übersetzungstechnik die Folge dessen, wie der hebräische Text selbst schon betrachtet und wohl auch zeitgenössisch ausgelegt wurde. Offensichtlich geht es auch im Hebräischen nicht nur um den Inhalt, sondern auch um den formalen Bestand. Nicht nur der Satz oder das Lexem, sondern der formale Bestand des Textes selbst wird als Sinnträger gesehen und interpretiert.

Die Beobachtung dieser Phänomene führt uns damit unmittelbar zum frühjüdischen Schriftverständnis, auf das ich weiter unten eingehen werde.

Wenden wir uns zunächst noch dem Niederschlag dieser Entwicklungen in der Septuaginta zu. Da die einzelnen Bücher des Alten Testaments bzw. der Septuaginta über einen Zeitraum von etwa 100 Jahren hinweg übersetzt wurden, ist es nicht verwunderlich, dass sich die Entwicklung des jüdischen Schriftverständnisses auch in der Übersetzungstechnik niederschlägt. Abgesehen von allen Einzelphänomenen, die bei der Übersetzung eine Rolle spielten, lässt sich eine grobe Linie der Entwicklung dahingehend feststellen,

bourg/Göttingen 2003, 117–129; siehe auch: S. Kreuzer, From ‚Old Greek‘ to the Recensions: Who and What caused the Change of the Hebrew Reference Text of the Septuagint?, SCS 53 (2006) 225–237.

dass zunächst das Bemühen um eine inhaltlich adäquate und – im Rahmen des Möglichen – auch gut verständliche Übersetzung im Vordergrund stand, während in den späteren Übersetzungen zunehmend formale Prinzipien mit eine Rolle spielten. Auch in dieser Hinsicht standen die Bücher des Pentateuchs am Anfang, während z. B. die Psalmenübersetzung Züge zeigt, die den Phänomenen der *kaige*-Rezension nahe kommen.[6]

Die Weiterentwicklung des Schriftverständnisses sowie auch der hebräischen Textgrundlage zeigt sich insbesondere in den Revisionen. Diese sind vor allem in den Vorderen und Hinteren Propheten, also unseren Geschichtsbüchern, aber auch in den prophetischen Büchern zu erkennen. Es geht dabei vor allem um die *kaige*-Rezension, die im Richterbuch, in Teilen der Bücher der Königtümer und nicht zuletzt im Zwölfprophetenbuch zu erkennen ist. Bei der *kaige*-Rezension geht es nicht notwendigerweise um eine völlig einheitliche Revision, sondern eher um eine Summe von Bearbeitungen, die aber doch sachlich und wohl auch zeitlich relativ eng zusammenhängen. Barthélemy sprach vorsichtigerweise von einem „groupe *kaige*“. Ich bleibe bei dem geläufigen Begriff „Rezension“, weil darin auch der Begriff der absichtlichen Bearbeitung besser zum Ausdruck kommt, aber ich verwende den Begriff *kaige*-Rezension in dem erwähnten offeneren Sinn.

Die *kaige*-Rezension war also eine erste, relativ weiträumige Überarbeitung der alten griechischen Übersetzung („Old Greek“) hin auf den masoretischen Text. Es hängt wohl wieder mit der kanongeschichtlichen Entwicklung zusammen, dass diese Rezension offensichtlich den Pentateuch nicht erfasste, und andererseits die Psalmen nicht zu erfassen brauchte.

Durch die *kaige*-Rezension ist jedenfalls deutlich, dass schon relativ früh eine Überarbeitung der ursprünglichen Septuaginta einsetzte. Wie diese Überarbeitung haben auch die folgenden Überarbeitungen immer einen Bezug zum hebräischen Text. Das gilt gewiss für die Rezensionen bzw. Übersetzungen des 2. Jh. n. Chr. Ganz besonders augenfällig wird dieser Bezug zum hebräischen Text erst recht in der Hexapla des Origenes.

Eine gewisse Ausnahme von dieser generellen Voraussetzung scheint einzig die so genannte lukianische Rezension darzustellen. Diese mit dem Namen des Lukian von Antiochien verbundene, jedenfalls aus der Zeit um 300 n. Chr. stammende Rezension wird in ihren Charakteristika in der Regel als allein griechischsprachliche Verbesserung der Septuaginta dargestellt.

---

[6] Für eine allgemeine Charakterisierung der Übersetzungstechnik der alttestamentlichen Bücher siehe die Übersicht bei F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Einführung in die Septuaginta (MJSt 9), Münster 2001, I, 42 und passim, sowie künftig die Einleitungen in Septuaginta Deutsch.

Dieser Rezension und der Frage der Bewertung ihrer Varianten wende ich mich im Folgenden zu.

4 Der lukianische bzw. antiochenische Text und seine Besonderheiten

Die ältesten Informationen über die Revision bzw. den Text des Lukian finden sich bei Hieronymus. Allerdings berichtet Hieronymus nicht nur in verschiedenen Zusammenhängen, sondern leider auch in widersprüchlicher Art, sodass es schwer ist, seine Angaben zu bewerten. Dieses Problem ist hier ebenso wenig zu erörtern wie die Geschichte der Identifikation lukianischer Manuskripte seit Ceriani.[7]

Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Beobachtung, dass markante Lesarten des lukianischen Textes nicht erst bei den antiochenischen Kirchenvätern zu finden sind, sondern überraschender Weise bereits auch bei früheren Autoren und in der Vetus latina sowie im Neuen Testament und nicht zuletzt bei Josephus. Diese Beobachtungen führen zu dem Schluss, dass die lukianische Rezension auf einem älteren, eigenen Texttyp basiert. Es liegt nahe, diesen älteren Text als proto-lukianischen Text zu bezeichnen.

Auf Grund der Verbindung Lukians mit Antiochien und auf Grund der Zitierung des lukianischen Textes bei antiochenischen Kirchenvätern hat sich auch die Bezeichnung als „antiochenischer Text“ eingebürgert. Diese zunächst geographische Bezeichnung hat den Vorzug, dass sie das Alter des Textes und das Ausmaß der lukianischen Bearbeitung offen lässt. Diese neutrale Bezeichnung wird unter anderem in der jetzt vorliegenden Madrider Edition dieses Textes verwendet: „El texto antioqueno“.[8]

Der Wert und die Bedeutung des lukianischen bzw. antiochenischen Textes waren schon bei Hieronymus ambivalent dargestellt, und in der neueren Forschung ist der Text seit seiner Wiederentdeckung umstritten. Für lange Zeit folgenreich war das Urteil von A. Rahlfs, der 1911 bei seiner gründlichen Untersuchung zu einer sehr niedrigen Bewertung des lukianischen Textes gekommen war.[9] Rahlfs Einschätzung führte dazu, dass er in seiner kritischen Handausgabe von 1935 den lukianischen Text der Samuel- und Königsbücher weithin ignorierte. Bekannt ist seine Bemerkung am Anfang

---

7 Siehe dazu u.a. S.P. Brock, The Recensions of the Septuaginta Version of 1Samuel, Torino 1996, 177–179; zum Problem der Verbindung mit Lukian ebd., 298f.; N. Fernández Marcos, The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible, Leiden 2000.
Zu den historischen Fragen um Lukian siehe H.-C. Brennecke, Art. Lucian von Antiochien (Martyrium 7.1.312), TRE 21 (1991 = 2000) 474–479.

8 S.o. Anm. 2.

9 A. Rahlfs, Lucians Rezension der Königsbücher, Septuagintastudien III, Göttingen 1911.

von 1Sam bzw. 1Kgt: „L (editio Luciani) = 19, 82, 93, 108, 127; huius editionis innumeras lectiones singulares … praetereo."[10]

Eine ganz andere Einschätzung findet sich an einer wenig bekannten Stelle bei J. Wellhausen. Am Ende seiner berühmten Studie über den Text der Samuelbücher berichtete er 1872 von seinem Erstaunen, dass der Text der Manuskripte 19, 82, 93 und 108 nicht nur häufig seine textkritischen Entscheidungen, sondern sogar auch von ihm gemachte Konjekturen bestätigte. Wellhausen machte daher den Vorschlag einer separaten Edition des Textes „der in Rede stehenden vier Handschriften".[11] Dieses Desiderat blieb – nicht zuletzt auf Grund des erwähnten Verdiktes von A. Rahlfs – lange Zeit offen. Es wurde jetzt endlich von Seiten der spanischen Septuagintaforschung durch Natalio Fernández Marcos und seine Mitarbeiter in Form einer großen kritischen Edition erfüllt. Diese Madrider Ausgabe des „Texto Antioqueno de la Biblia Griega"[12] bietet eine verlässliche Grundlage für die weitere Erforschung.

Für die Analyse und die Bewertung des antiochenischen bzw. lukianischen Textes ist neben der erwähnten Untersuchung von Rahlfs und neben einer Vielzahl größerer und kleinerer Studien verschiedener Autoren vor allem die große Arbeit von Sebastian Brock, The Recensions of the Septuaginta Version of 1Samuel, zu erwähnen, die bereits 1966 vorlag, aber erst 1996 gedruckt erschien.

Eine wichtige neue Perspektive auf den lukianischen Text brachten die Qumranfunde. Die biblischen Texte aus Qumran stimmten verschiedentlich mit Lesarten des lukianischen Textes überein und bestätigten so, dass der lukianische Text in der Tat eine alte Grundlage hat. Insbesondere Barthélemy kam in seinen Studien zur *kaige*-Rezension sogar zur Ansicht, dass der nicht von der *kaige*-Rezension erfasste sog. lukianische Text praktisch die ursprüngliche Septuaginta darstelle, die nicht gezielt „lukianisch" bearbeitet, sondern lediglich im Zuge der Überlieferung entstellt wurde. – Allerdings ist dieser Einschätzung entgegen zu halten, dass im antiochenischen Text wohl doch *auch* ein erheblicher Anteil bewusster – „lukianischer" – Bearbeitung vorliegt. Die Qumranfunde erwiesen aber nicht nur das hohe Alter einzelner lukianischer Lesarten, sondern durch das Nebeneinan-

---

10 A. Rahlfs, Septuaginta, 1935, 502, zu 1Kgt. Bei den weiteren Büchern der Königtümer werden die jeweils relevanten lukianischen Handschriften genannt, im übrigen aber wird auf die Bemerkung bei 1Kgt zurückverwiesen.

11 J. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871, 223.

12 S.o. Anm. 2. Die Ausgabe P.A. Lagarde, Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece, Göttingen 1883 war leider unbefriedigend; die Arbeit von B.A. Taylor, The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns, Vol. 1 Majority Text; Vol. 2 Analysis, Atlanta GA 1992; 1993 bezieht sich nur auf 1Kgt und wurde nicht fortgesetzt.

der verschiedener hebräischer Textgestalten erhielt auch die Vermutung unterschiedlicher hebräischer Vorlagen und Bezugstexte der Septuagintarezensionen eine Bestätigung.

Was ist nun das besondere Profil des antiochenischen Textes bzw. der lukianischen Rezension?

Die Charakteristika von Ant sind in den verschiedenen Teilen des Alten Testaments nicht ganz einheitlich. Als allgemeine Auffassung kann gelten, was Fernández Marcos im Anschluss an Hanharts Untersuchung zu 1–3 Makk und 1Esra zum lukianischen Text feststellte: „It often resorts to changing a synonym, in most cases without it being possible to discover the reason for the change. At other times one notices a tendency to replace Hellenistic forms with Attic forms due to the influence of the grammarians of the time. There are also many grammatical and stylistic changes: of preposition, of simple to compound verbs, of person, number, etc."[13] Allerdings sind diese Besonderheiten wie etwa die Korrektur zu attischen Formen "never carried out in a completely consistent way",[14] und es bleibt auch die Frage, wieweit diese Charakteristika jeweils auch für die anderen Teile des Alten Testaments gelten. "… For the historical books, where this recension emerges more clearly" können weitere Kennzeichen genannt werden: "In these books the Antiochene text completes what is unsaid or said only implicitly in the narrative chain, often rewrites the phrase, adapting it stylistically to Greek hyperbaton, and carries out another series of editorial interventions that are theological, midrashic or simply cultic … In Samuel-Chronicles, then, it is an edited and revised text probably with a view to public reading."[15]

Der letztgenannte Aspekt wurde vor allem von S.P. Brock in seiner Untersuchung des Textes von 1Sam[16] herausgestellt, und zwar vor allem mit Hinweise auf die stilistischen und semantischen Änderungen und Ergänzungen, insbesondere der Ergänzung des Artikels, der sehr ausführlich dargestellt wird (S. 234–243). Zum Artikel stellt Brock fest: „While the tendency to add the article was very general, nevertheless it is in L that this reaches its fullest extent" und übernimmt dann die Schlussfolgerung aus Zieglers Untersuchung von L im Jeremiabuch: "What Ziegler says to the 'Lucianic' mss in Jer applies just as well[!] to those of 1Kms: 'vor allem war es Lukian, der

[13] Fernández Marcos, Septuagint (s. Anm. 7), 230. Ähnlich Harl/Dorival/Munnich, Bible grecque (s. Anm. 1), 171: „Plus généralement, ses initiatives sont d'ordre stylistique et grammatical. Parmi elles on remarque un bon nombre de corrections atticisantes".

[14] Fernández Marcos, Septuagint (s. Anm. 7), 231.

[15] Fernández Marcos, Septuagint (s. Anm. 7), 231.

[16] S.P. Brock, Recensions (s. Anm. 7), passim.

an vielen Stellen den Artikel setzte; für ihn galt die griechische Grammatik mehr als der hebr. Text'."[17]

Allerdings stellt die offensichtliche Inkonsistenz der lukianischen Redaktion ein gewisses Problem dar. Man kann die Phänomene der lukianischen Redaktion des Textes zwar beschreiben, wie es etwa Brock ausführlich getan hat, und diese Phänomene lassen sich auch zusammenfassend klassifizieren,[18] aber wo und warum die einzelnen Phänomene vorliegen, ist schwer zu begründen. Sie sind offensichtlich „never carried out in a completely consistent way".[19] In dieser Hinsicht gilt noch immer die Feststellung von Rahlfs: „Der Hauptcharakterzug dieser Rezension ist das Fehlen eines klaren Prinzips"[20], und aus diesem Grund war Barthélemy zur Ansicht gekommen, dass der lukianische Text keine richtiggehende Rezension erfahren, sondern zufällige Veränderungen erlitten habe.[21]

5 Untersuchung von 2Sam 15,1–12

Wie dargestellt gelten stilistische Verbesserungen, insbesondere die Hinzufügung des Artikels als Kennzeichen der lukianischen Rezension. Diese These möchte ich im Folgenden überprüfen.

Ich wähle als Text 2Sam 15,1–12, den Anfang der Erzählung vom Aufstand Absaloms. Wir befinden uns mit diesem Text in Bereich βγ der Samuelbücher bzw. im Bereich des sogenannten *kaige*-Textes bzw. der *kaige*-Rezension. Ich konzentriere mich aus Platz- und Zeitgründen auf die Verse 1–12.

Als Textgrundlage verwende ich einerseits den Septuagintatext der Ausgabe von Rahlfs und für den lukianischen Text die spanische Edition des texto antioqueno von Fernandez Marcos. Im Folgenden verwende ich die Bezeichnung lukianischer Text bzw. antiochenischer Text im neutralen Sinn, während ich dort, wo es um lukianische Bearbeitung geht, von lukianischer Rezension spreche.

[17] Brock, Recensions (s. Anm. 7), 242; J. Ziegler, Beiträge zur Jeremias-Septuaginta (NAWG.PH 1958/2), Göttingen 1958, 167. Harl/Dorival/Munnich, Bible grecque (Anm. 1), 170f., übernehmen die Charakteristisierungen von Ziegler.

[18] Brock, Recensions (s. Anm. 7), 224–296.297–299.

[19] Fernández Marcos, Septuagint (s. Anm. 7), 231.

[20] Rahlfs, Lucians Rezension (s. Anm. 9), 293.

[21] Barthélemy, Les devanciers (s. Anm. 4), 127: „plus ou moins abâtardie et corrompue".

Synopse 2Sam 15,1–12 (Masoretischer Text – Kaige-Rezension – Antiochenischer Text)[22]

MT	Vers	KR	Ant
וַיְהִי֙ מִ אַחֲרֵי כֵּ֔ן	1	καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα	καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα
וַיַּ֤עַשׂ לוֹ֙		καὶ ἐποίησεν ἑαυτῷ	καὶ ἐποίησεν ἑαυτῷ
אַבְשָׁל֔וֹם		Αβεσσαλωμ	Αβεσσαλωμ
מֶרְכָּבָ֖ה וְסֻסִ֑ים		ἅρματα καὶ ἵππους	ἅρματα καὶ ἵππους
וַחֲמִשִּׁ֥ים אִ֖ישׁ		καὶ πεντήκοντα ἄνδρας	καὶ πεντήκοντα ἄνδρας
רָצִ֥ים		παρατρέχειν	προτρέχοντας
לְפָנָֽיו׃		ἔμπροσθεν αὐτοῦ	πρὸ προσώπου αὐτοῦ
וְהִשְׁכִּים֙	2	καὶ ὤρθρισεν	καὶ ὤρθριζεν
אַבְשָׁל֔וֹם		Αβεσσαλωμ	Αβεσσαλωμ
וְעָמַ֕ד עַל־יַ֖ד		καὶ ἔστη ἀνὰ χεῖρα	καὶ ἐφίστατο ἐπὶ
דֶּ֣רֶךְ הַשָּׁ֑עַר		τῆς ὁδοῦ τῆς πύλης	τῆς ὁδοῦ τῆς πύλης
וַיְהִ֣י כָּל־הָאִ֣ישׁ		καὶ ἐγένετο πᾶς ἀνήρ	καὶ ἦν πᾶς ἀνήρ
אֲשֶׁר־יִהְיֶה־לּוֹ־רִ֠יב		ᾧ ἐγένετο κρίσις	ᾧ ἐγίνετο κρίσις
לָב֨וֹא		ἦλθεν	καὶ ἤρχετο
אֶל־הַמֶּ֜לֶךְ		πρὸς τὸν βασιλέα	πρὸς τὸν βασιλέα
לַמִּשְׁפָּ֗ט		εἰς κρίσιν	εἰς κρίμα
וַיִּקְרָ֨א		καὶ ἐβόησεν	καὶ ἐκάλει
אַבְשָׁל֤וֹם אֵלָיו֙		πρὸς αὐτὸν Αβεσσαλωμ	αὐτὸν Αβεσσαλωμ
וַיֹּ֔אמֶר		καὶ ἔλεγεν αὐτῷ	καὶ ἔλεγεν αὐτῷ
אֵי־מִזֶּ֥ה עִיר֙ אַ֔תָּה		ἐκ ποίας πόλεως σὺ εἶ	ἐκ ποίας πόλεως εἶ σύ
וַיֹּ֕אמֶר		καὶ εἶπεν ὁ ἀνήρ	καὶ ἀπεκρίνατο
			ὁ ἀνήρ καὶ ἔλεγεν
מֵאַחַ֥ד		ἐκ μιᾶς	ἐκ μιᾶς
שִׁבְטֵֽי־יִשְׂרָאֵ֖ל		φυλῶν Ισραηλ	τῶν φυλῶν τοῦ Ισραηλ
עַבְדֶּֽךָ׃		ὁ δοῦλός σου	ὁ δοῦλός σου
וַיֹּ֤אמֶר	3	καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν	καὶ ἔλεγε πρὸς αὐτὸν
אֵלָיו֙ אַבְשָׁל֔וֹם		Αβεσσαλωμ	Αβεσσαλωμ
רְאֵ֥ה דְבָרֶ֖ךָ		ἰδοὺ οἱ λόγοι σου	ἰδοὺ οἱ λόγοι σου

[22] Für die Erstellung der Synopse danke ich Herrn Jong-Hoon Kim, Wuppertal. Grau markiert sind alle Artikel und die in der Analyse besprochenen Wörter. Zusätzlich unterstrichen sind jene Artikel, die nur in einer Version vorkommen.

טֹובִים		ἀγαθοὶ	καλοὶ καὶ
וּנְכֹחִים		καὶ εὔκολοι	κατευθύνοντες
וְשֹׁמֵעַ		καὶ ἀκούων	ὁ ἀκουσόμενος
אֵין־לְךָ		οὐκ ἔστιν σοι	οὐχ ὑπάρχει σοι
מֵ אֵת הַמֶּלֶךְ׃		παρὰ τοῦ βασιλέως	παρὰ τοῦ βασιλέως
וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלֹום	4	καὶ εἶπεν Αβεσσαλωμ	καὶ ἔλεγεν Αβεσσαλωμ
מִי־יְשִׂמֵנִי		τίς με καταστήσει	τίς καταστήσει με
שֹׁפֵט בָּאָרֶץ		κριτὴν ἐν τῇ γῇ	κριτὴν ἐν τῇ γῇ
			ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ
וְעָלַי יָבוֹא		καὶ ἐπ᾽ ἐμὲ ἐλεύσεται	καὶ ἐπ᾽ ἐμὲ ἐλεύσεται
כָּל־אִישׁ		πᾶς ἀνήρ	πᾶς ἀνήρ
אֲשֶׁר־יִהְיֶה־לּוֹ־רִיב		ᾧ ἐὰν ᾖ ἀντιλογία	ᾧ ἐὰν γένεται
וּמִשְׁ פָּט		καὶ κρίσις	κρίσις
וְהִצְדַּקְתִּיו׃		καὶ δικαιώσω αὐτόν	καὶ δικαιώσω αὐτόν
וְהָיָה	5	καὶ ἐγένετο	καὶ ἐγίνετο
בִּקְרָב־אִישׁ		ἐν τῷ ἐγγίζειν ἄνδρα	ἐπὶ τῷ προσάγειν τὸν
			ἄνδρα
לְהִשְׁתַּחֲוֹת לוֹ		τοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ	τοῦ προσκυνεῖν αὐτῷ
וְשָׁלַח		καὶ ἐξέτεινεν	καὶ ἐξέτεινε
אֶת־יָדוֹ		τὴν χεῖρα αὐτοῦ	τὴν χεῖρα αὐτοῦ
וְהֶחֱ זִיק לוֹ		καὶ ἐπελαμβάνετο αὐτοῦ	καὶ ἐπελαμβάνετο αὐτοῦ
וְנָשַׁק לוֹ׃		καὶ κατεφίλησεν αὐτόν	καὶ κατεφίλει αὐτόν
וַיַּעַשׂ	6	καὶ ἐποίησεν	καὶ ἐποίει
אַבְשָׁלוֹם		Αβεσσαλωμ	Αβεσσαλωμ
כַּדָּבָר הַזֶּה		κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο	κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο
לְכָל־יִשְׂרָאֵל		παντὶ Ισραηλ	παντὶ Ισραηλ
אֲשֶׁר־יָבֹאוּ		τοῖς παραγινομένοις	τοῖς παραγινομένοις
לַמִּשְׁפָּט		εἰς κρίσιν	εἰς κρίσιν
אֶל־הַמֶּלֶךְ		πρὸς τὸν βασιλέα	πρὸς τὸν βασιλέα
וַיְגַנֵּב		καὶ ἰδιοποιεῖτο	καὶ ἰδιοποιεῖτο
אַבְשָׁלֹום		Αβεσσαλωμ	Αβεσσαλωμ
אֶת־לֵב		τὴν καρδίαν	τὰς καρδίας
אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל׃		ἀνδρῶν Ισραηλ	πάντων τῶν ἀνδρῶν
			τοῦ Ισραηλ

וַֽיְהִ֕י	7	καὶ ἐγένετο ἀπὸ τέλους	καὶ ἐγένετο
מִקֵּ֖ץ אַרְבָּעִ֣ים שָׁנָ֑ה		τεσσαράκοντα ἐτῶν	μετὰ τέσσαρα ἔτη
וַ֫יֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם		καὶ εἶπεν Αβεσσαλωμ	καὶ εἶπεν Αβεσσαλωμ
אֶל־הַמֶּ֔לֶךְ		πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ	πρὸς τὸν βασιλέα λέγων
אֵ֣לְכָה נָּ֗א		πορεύσομαι δὴ	πορεύσομαι δὴ
וַאֲשַׁלֵּ֛ם		καὶ ἀποτείσω	καὶ ἀποδώσω
אֶת־נִדְרִ֛י		τὰς εὐχάς μου	τὰς εὐχάς μου
אֲשֶׁר־נָדַ֥רְתִּי לָיהוָ֖ה		ἃς ηὐξάμην τῷ κυρίῳ	ἃς ηὐξάμην τῷ κυρίῳ
בְּחֶבְרֽוֹן׃		ἐν Χεβρων	ἐν Χεβρων
כִּֽי־נֵ֙דֶר֙ נָדַ֣ר	8	ὅτι εὐχὴν ηὔξατο	ὅτι εὐχὴν ηὔξατο
עַבְדְּךָ֗		ὁ δοῦλός σου	ὁ δοῦλός σου
בְּשִׁבְתִּ֥י		ἐν τῷ οἰκεῖν με	ὅτε ἐκαθήμην
בִגְשׁ֛וּר בַּאֲרָ֖ם		ἐν Γεδσουρ ἐν Συρίᾳ	εἰς Γασσείρ ἐν Συρίᾳ
לֵאמֹ֑ר		λέγων	λέγων
אִם־(יָשִׁיב) [יָשׁ֨וֹב]		ἐὰν ἐπιστρέφων	ἐὰν ἐπιστρέφων
יְשִׁיבֵ֫נִי יְהוָה֙		ἐπιστρέψῃ με κύριος	ἐπιστρέψῃ με κύριος
יְר֣וּשָׁלִַ֔ם		εἰς Ιερουσαλημ	εἰς Ιερουσαλημ
וְעָבַדְתִּ֖י אֶת־יְהוָֽה׃		καὶ λατρεύσω τῷ κυρίῳ	καὶ λατρεύσω τῷ κυρίῳ
			ἐν Χεβρών
וַיֹּֽאמֶר־ל֥וֹ	9	καὶ εἶπεν αὐτῷ	καὶ εἶπεν αὐτῷ
הַמֶּ֖לֶךְ		ὁ βασιλεύς	ὁ βασιλεύς
לֵ֣ךְ בְּשָׁל֑וֹם		βάδιζε εἰς εἰρήνην	Πορεύου ὑγιαίνων
וַיָּ֖קָם וַיֵּ֥לֶךְ		καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη	καὶ ανέστη καὶ ᾤχετο
			Αβεσσαλὼμ
חֶבְרֽוֹנָה׃		εἰς Χεβρων	εἰς Χεβρων
וַיִּשְׁלַ֤ח	10	καὶ ἀπέστειλεν	καὶ ἀπέστειλεν
אַבְשָׁלוֹם֙		Αβεσσαλωμ	Αβεσσαλωμ
מְרַגְּלִ֔ים		κατασκόπους	κατασκόπους
בְּכָל־שִׁבְטֵ֥י		ἐν πάσαις φυλαῖς	εἰς πάσας τὰς φυλὰς τοῦ
יִשְׂרָאֵ֖ל		Ισραηλ	Ισραηλ
לֵאמֹ֑ר		λέγων	λέγων
כְּשָׁמְעֲכֶם֙		ἐν τῷ ἀκοῦσαι ὑμᾶς	ἐν τῷ ἀκοῦσαι ὑμᾶς
אֶת־ק֣וֹל		τὴν φωνὴν τῆς	φωνὴν
הַשֹּׁפָ֔ר		κερατίνης	σάλπιγγος
וַאֲמַרְתֶּ֕ם		καὶ ἐρεῖτε	καὶ ἐρεῖτε

מָלַךְ		βεβασίλευκεν βασιλεὺς	βεβασίλευκεν
אַבְשָׁלוֹם		Αβεσσαλωμ	Αβεσσαλωμ
בְּחֶבְרוֹן׃		ἐν Χεβρων	ἐν Χεβρων
וְאֶת־אַבְשָׁלוֹם הָלְכוּ	11	καὶ μετὰ Αβεσσαλωμ	καὶ ἐπορεύθησαν μετὰ
		ἐπορεύθησαν	Αβεσσαλωμ
מָאתַיִם אִישׁ		διακόσιοι ἄνδρες	διακόσιοι ἄνδρες
מִירוּשָׁלַםִ		ἐξ Ιερουσαλημ	ἐξ Ιερουσαλημ
קְרֻאִים וְהֹלְכִים		κλητοὶ καὶ πορευόμενοι	ἐπίκλητοι καὶ
לְתֻמָּם		τῇ ἁπλότητι αὐτῶν	ἐπορεύοντο ἀπλάστως
וְלֹא יָדְעוּ		καὶ οὐκ ἔγνωσαν	καὶ οὐκ ᾔδεισαν
כָּל־דָּבָר׃		πᾶν ῥῆμα	οὐθὲν ῥῆμα
וַיִּשְׁלַח	12	καὶ ἀπέστειλεν	καὶ ἀπέστειλεν
אַבְשָׁלוֹם		Αβεσσαλωμ	Αβεσσαλωμ
		καὶ ἐκάλεσεν	καὶ ἐκάλεσε
אֶת־אֲחִיתֹפֶל		τὸν Αχιτοφελ	τὸν Αχιτοφελ
הַגִּילֹנִי		τὸν Θεκωνει()	τὸν Γελμωναῖον
יוֹעֵץ דָּוִד		τὸν σύμβουλον Δαυιδ	τὸν σύμβουλον Δαυιδ
מֵעִירוֹ		ἐκ τῆς πόλεως αὐτοῦ	ἐκ τῆς πόλεως αὐτοῦ
מִגִּלֹה		ἐκ Γωλα	τῆς Μεταλλαάδ
בְּזָבְחוֹ		ἐν τῷ θυσιάζειν αὐτόν	ἐν τῷ θύειν αὐτόν τὰς
אֶת־הַזְּבָחִים			θυσίας
וַיְהִי הַקֶּשֶׁר		καὶ ἐγένετο σύστρεμμα	καὶ ἦν τὸ διαβούλιον
אַמִּץ		ἰσχυρόν	πορευόμενον καὶ
			στερεούμενον
וְהָעָם הוֹלֵךְ		καὶ ὁ λαὸς πορευόμενος	καὶ ὁ λαὸς πορευόμενος
וָרָב		καὶ πολὺς	καὶ πολὺς
אֶת־אַבְשָׁלוֹם׃		μετὰ Αβεσσαλωμ	μετὰ Αβεσσαλωμ

In V. 1–12 hat der Rahlfs- bzw. *kaige*-Text 32 Artikel, der lukianische bzw. antiochenische Text dagegen 40. Das Plus von 8 Artikeln setzt sich zusammen aus 10 zusätzlichen Artikeln im ant. Text, dem allerdings auch 2 Minus bzw. 2 zusätzliche Artikel in der KR gegenüberstehen. Ein zusätzlicher Artikel im Ant steht allerdings im Zusammenhang einer zusätzlichen Wortgruppe (V. 4c–c). Die beiden fehlenden Artikel in 8a–a und 11d ergeben sich dagegen aus einer verbalen bzw. adverbialen Formulierungsstruktur an Stelle der nominalen Formulierung. Die Unterschiede in V. 12 ergeben sich zum Teil offensichtlich auch aus einer unterschiedlichen hebräischen Vorlage.

Die vergleichenden Aussagen können also nicht einfach statistisch gewonnen werden, sondern es bedarf einer Einzelanalyse.

(Beim folgenden Einzelvergleich sind notwendigerweise die beiden Versionen unmittelbar zu vergleichen, für die Interpretation gehe ich aber von der Hypothese aus, dass nicht Ant unmittelbar von KR abhängig ist,[23] oder umgekehrt, sondern dass beide Textformen eine gemeinsame Grundlage haben.)

In V. 2 gibt es mit τῆς ὁδοῦ τῆς πύλης zunächst zwei beiden Texten gemeinsame Artikel. Dagegen hat im zweiten Teil des Verses KR nur ἐκ μιᾶς φυλῶν Ισραηλ, während Ant ἐκ μιᾶς τῶν φυλῶν τοῦ Ισραηλ liest. Dagegen liegt in den restlichen Worten dieses Satzes wieder in beiden Versionen der Artikel vor: ὁ δοῦλός σου.

In V. 4 steht der zusätzliche Artikel im Zusammenhang der Hinzufügung einer Verdeutlichung. Die Frage „wer würde mich doch zum Richter machen im Land“, τίς με καταστήσει κριτὴν ἐν τῇ γῇ ist ergänzt zu: .. ἐπὶ τῆς γῆς ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ.

In V. 5 liest KR ἐν τῷ ἐγγίζειν ἄνδρα. Hingegen verwendet Ant mit ἐπὶ τῷ προσάγειν τὸν ἄνδρα wiederum eine andere Präposition und ein anderes Verb; außerdem steht zusätzlich bei ἄνδρα auch der Artikel.
In V. 6 dagegen haben wir in zwei Fällen wieder die reine Hinzufügung eines Artikels. Gegenüber ἀνδρῶν Ισραηλ in KR lesen wir in Ant τῶν ἀνδρῶν τοῦ Ισραηλ. Allerdings haben wir in diesem Vers auch drei den beiden Versionen gemeinsame Artikel.

Ähnlich verhält es sich in V. 10: εἰς πάσας τὰς φυλὰς τοῦ Ισραηλ in Ant entspricht genau dem hebräischen Text בְּכָל־שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: Der Sinn des Satzes (Absalom sandte Kundschafter in alle Stämme Israels) verlangt die Wiedergabe von בְּ mit εἰς und die Genitivverbindung ist in beiden Teilen determiniert, was durch die beiden Artikel wiedergegeben wird.

[23] Das war offensichtlich die Voraussetzung bei Rahlfs, Lucians Rezension (s. Anm. 9). Rahlfs erörterte bei seiner Untersuchung des Textes der Königsbücher mit 1Kön 1 und 2Kön auch *kaige*-Texte. Rahlfs betrachtete offensichtlich auch diesen Text als den ursprünglichen Septuagintatext, wobei er „das zweite Buch“ als „oft stumpfsinnig genau übersetzt“ betrachtet, was „leicht zu stärkeren Eingriffen herausfordern“ konnte (S. 293). Allerdings erwägt er auf dem Hintergrund der Theorie von Thackeray auch den Gedanken, dass L im zweiten Königebuch noch die ursprüngliche Fortsetzung der Übersetzung des ersten Königebuches vorgefunden haben könnte, entscheidet sich aber dann gegen diese Überlegung (S. 294).

In Vers 12 fällt auf, dass Ant die hebräische Aussage über das Darbringen der Opfer genau wiedergibt, während in KR das Objekt „die Opfer“ fehlt. Die weiteren Differenzen in V. 12 scheinen eher auf Unterschiede in der hebr. Vorlage zurückgehen, wofür auch eine sowohl mit Ant als auch mit KR zusammengehende, von MT unterschiedene Lesart in Qumran (4QSam^c) spricht.

Lassen wir zunächst noch das Phänomen des Fehlens je eines Artikels in V. 8 und V. 10 des Ant bzw. je eines zusätzlichen Artikels in Ant beiseite und fragen wir nach einer Erklärung der bisher festgestellten Unterschiede.

Die traditionelle Erklärung ist, dass Lukian den ihm überkommenen Septuagintatext in verschiedener Weise stilistisch und darüber hinaus mit verdeutlichenden und erklärenden Zusätzen etc. verbessert habe. Die Hinzufügung des Artikels wäre eine solche stilistische Verbesserung, die in V. 4 beobachtete Hinzufügung von ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ zudem ein schönes Beispiel für einen verdeutlichenden bzw. erklärenden Zusatz.

Diese beiden Tendenzen des Ant sind allgemein anerkannt und wurden von Brock in seiner Untersuchung der verschiedenen Textformen des 1. Sam besonders herausgestellt (s.o.). Vor allem für Brock sind diese beiden Formen der stilistischen Verbesserung darüber hinaus noch Grundlage für die These, dass Lukian die Herstellung eine Vorlesetextes beabsichtigt habe, d. h. eines Textes, der für die gottesdienstliche Lesung geeignet ist und den man beim Zuhören gut verstehen kann.[24]

Die Voraussetzung bei diesen Erklärungen ist immer, dass praktisch alle Abweichungen des Ant lukianische Korrekturen am älteren Text bzw. an den älteren Textformen der Septuaginta darstellen.

Genau diese Voraussetzung möchte ich im folgenden in Frage stellen.

Bekanntlich ist die *kaige*-Rezension zwar auf das Hebräische ausgerichtet. Genauer hin geschieht dies aber doch in sehr eigenwilliger Weise. Nach den Maßstäben hebräischer Grammatik ist der *kaige*-Text gerade in der Verwendung des Artikels fehlerhaft. In allen 6 der oben vorgestellten Fälle wo KR keinen Artikel hat, würde Verf. in einer heutigen Hebräischprüfung einen schweren Fehler angezeigt bekommen. Die Regel der Hebräischen Grammatik ist, dass ein Nomen in dreifacher Weise determiniert sein kann, nämlich 1) durch den Artikel, 2) durch eine Genitivverbindung mit einem deter-

---

[24] Brock, Recensions (s. Anm. 7), 252f: „L as a text designed for public reading“ und nochmals in der Conclusion “there are elements in the text of L which strongly suggest that it was a text specifically designed for public reading.” Ähnlich Fernandez Marcos, The Septuagint (s. Anm. 7), 231: “In Samuel-Chronicles, then, it is an edited and revised text probably with a view to public reading.”

minierten nomen rectum bzw. – was damit identisch ist – Nomen mit Suffix (oder mit einem das Nomen definierenden Relativsatzt) und 3) als Eigenname. – Diese Regeln sind keine modernen Erfindungen, sondern beschreiben die Gesetze der hebräischen Sprache. Das ergibt sich etwa auch daraus, dass das nomen regens einer determinierten Genetivverbindung eben keinen Artikel haben kann oder auch daraus, dass die nur vor determiniertem Nomen stehende Akkusativpartikel אֵת vor einem Nomen mit Artikel aber eben auch vor einem Namen oder einer determinierten Genitivverbindung stehen kann.

Für die Übersetzung gilt für das Griechische wie für das Deutsche (und für das Französische) grosso modo, dass die Determination durch den bestimmten Artikel wiedergegeben wird, jedenfalls abgesehen von stilistischen Nuancen und abgesehen von den unterschiedlichen Regeln für Namen, seien es Personen-, Länder- oder andere Namen.

Das bedeutet für die oben diskutierten Unterschiede, dass der Ant die jeweilige Bedeutung des Hebräischen korrekt wiedergibt, während KR eigentlich falsch ist. Damit lässt sich aber jedenfalls im Blick auf die Verwendung des Artikels sagen, dass dieser nicht erst aus stilistischen Gründen im Zuge einer späten lukianischen Rezension hinzugefügt wurde, sondern dass es sich um die ursprüngliche Übersetzung handelt, die hebraïstisch-sachlich korrekt in gutes Griechisch übersetzte. Demgegenüber wurde offensichtlich in der KR der Artikel an bestimmten Stellen gestrichen, an anderen Stellen allerdings auch nicht.

Ein genauerer Blick auf die einzelnen Stellen lässt erkennen, dass es beim Fehlen oder Vorhandensein eines Artikels nicht um eine grammatisch-sachliche, sondern um eine formale Entsprechung zum Hebräischen geht. In den Versen 2, 6 und 10, wo in KR gegenüber Ant der Artikel fehlt, haben wir zwar eine determinierte Genitivverbindung, aber keinen hebräischen Artikel im formalen Sinn. Offensichtlich geht es hier um eine genaue 1:1 Entsprechung. Dieses Prinzip lässt sich auch an den weiteren Stellen beobachten, etwa bei den Differenzen in V. 3 und 5, aber auch in V. 4, wo allerdings das Fehlen des Artikels mit dem Fehlen eines Nomens in KR bzw. in MT einhergeht.

Das Prinzip der formalen Entsprechung gilt aber auch in der umgekehrten Richtung, nämlich in V. 10, wo KR zwei zusätzliche Artikel hat. Diesen entspricht im MT einerseits ein Artikel, andererseits eine *nota accusativi*, die einerseits im Hebräischen nur bei determinierten Objekten steht und die andererseits eben ein eigenes Graphem darstellt, das formal wie auch sachgemäß durch den Akkusativ des griechischen Artikels wiedergegeben wird.

Bei dieser formalen – de facto pseudohebraistischen – Wiedergabe liegt offensichtlich ein Rezensionsprinzip zu Grunde, das eng mit dem zeitgenös-

sischen Schriftverständnis und mit frühjüdischen exegetischen Regeln zusammenhängt.

6 Frühjüdisches Schriftverständnis und frühjüdische Auslegungsregeln

Wir hatten oben das frühjüdische Kanons- und Schriftverständnis bis etwa zur Zeitenwende verfolgt. Auf dem Hintergrund diese Schriftverständnisses wurden im 1. Jh. v. Chr. und im 1. Jh. n. Chr. bestimmte Auslegungsregeln entwickelt, die ihrerseits wieder auf das Schriftverständnis zurückschließen lassen.

Diese Auslegungsregeln wurden in der rabbinischen Literatur bestimmten rabbinischen Autoritäten zugeschrieben. Es handelt sich um die 7 Regeln des Rabbi Hillel, die 13 Regeln des Rabbi Jischmael und die 32 Regeln des Rabbi Elieser.[25] Während diese Rabbinen sich gewiss auch jeweils persönlich in der Diskussion und Entwicklung der Auslegungsregeln beteiligt und hervorgetan haben, war die Diskussion sicherlich breiter und hatte gewiss auch bereits früher eingesetzt. Dies wird man insbesondere für die Gestalt des Hillel annehmen müssen, dessen überragender Gestalt auch andere Dinge durch die Tradition zugeschrieben wurden. Dass die einschlägigen Diskussionen und Regeln nicht erst bei Hillel in der 1. Hälfte des 1. Jh.s n. Chr. einsetzten, zeigt sich u.a. daran, dass die dritte und vierte Regel des Hillel, nämlich die Regel der „Verallgemeinerung (aus einer Bibelstelle)" und die Regel der „Verallgemeinerung aus zwei oder mehr Bibelstellen bzw. Gründen" dieselbe hebräische Bezeichnung *„Binjan ab"* („Gründung eines Vater[hause]s d. h. einer Familie") tragen. Offensichtlich handelt es sich hier bereits um die Differenzierung einer älteren Grundregel, wie auch die spätere Entwicklung zu 13 bzw. dann zu 32 Regeln nicht nur durch zusätzliche Regeln, sondern auch durch innere Differenzierungen zu Stande kam.

All diese Regeln, die ich hier nicht eigens darstellen kann und die weithin bekannt sind, gehen davon aus, dass die Schriften eine Gesamtzusammenhang bilden, in dem man alles mit allem in Beziehung setzen kann, und dass insbesondere auch in seiner formalen Gestalt Informationen enthalten sind, die man durch die entsprechenden Auslegungsregeln ans Licht bringen kann. D. h. der Text ist ein vollkommener Text,[26] der alles enthält, was nötig ist, der aber andererseits auch nicht mehr enthält. Man braucht und darf also

---

[25] Siehe dazu G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel, in: Chr. Dohmen/G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KStTh 1,2), Stuttgart 1996, 22–132.

[26] Vgl. G. Stemberger, Vollkommener Text in vollkommener Sprache. Zum rabbinischen Schriftverständnis, JBTh 12 (1997) 53–65.

nichts dazu zu tun, man darf aber auch nichts weg lassen. Wenn der Text vollkommen ist und genau das Nötige enthält, dann bedeutet das etwa auch, dass Wiederholungen, z. B. die Wiederholung von Ereignissen oder von Gesetzen, nicht zufällig oder unnötig sind, sondern eine Bedeutung haben.

Man kann diesen Aspekt des Textverständnisses als das „Prinzip der Sparsamkeit“ bezeichnen: „Der Text folgt dem Prinzip der Sparsamkeit: Die Tora drückt sich so knapp wie möglich aus; sie kennt keine Wiederholung, die nicht eine neue zusätzliche Information enthält. Alles, was nicht der nackten Information dient, ist Zeichen für zusätzliche Inhalte bzw. ‚Steuerzeichen‘ … Abweichungen von der üblichen Schreibung dienen der Auslegung … nicht absolut Notwendiges verweist auf nicht direkt Ausgesagtes: Artikel oder Akkusativzeichen können Zusätzliches einschließen …, andere Partikeln … etwas aus der Bedeutung ausschließen“.[27] – Diese, aufs erste vielleicht verborgene Bedeutung der entsprechenden Phänomene ist eben durch die Auslegungsregeln herauszufinden.

Der Grundansatz der Bedeutung der formalen Seite des Textes wurde von den Rabbinen erweitert und dann auch theologisch legitimiert bzw. überhöht. Für sie ist „der Text (vor allem der Tora als des wesentlichen Bestands der Offenbarung vom Sinai) …, soweit wir das verfolgen können, von allem Anfang an bis ins letzte Detail der Plene- und Defektivschreibung genauestens festgelegt und unveränderbar. Ausgangpunkt rabbinischer Bedeutung ist der Buchstabenbestand der Tora und nicht primär die damit ausgedrückte Bedeutung. … Wenn schon Gott mit eigenen Fingern die Tafeln am Sinai beschrieben hat (Ex 31,18), ist die Schriftform wesentlicher Bestand der Offenbarung und nicht bloß der Inhalt relevant.“[28]

Dieses Verständnis des Textes wurde zwar, ebenso wie die damit einhergehenden Auslegungsregeln, erst sukzessive entwickelt, und gewiss waren diese Vorstellungen nicht in allen Kreisen und nicht in allen Regionen des Judentums in gleicher Weise verbreitet. Aber das Grundverständnis, nämlich dass nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form des Textes von Bedeutung ist, hat offensichtlich schon früh seinen Anfang genommen. Die Entwicklung dieses Textverständnisses hat sich nun auch in den in den Übersetzungsregeln bzw. in der Revision der vorhandenen Übersetzung niedergeschlagen, d. h. eben in den Revisionen der Septuaginta.

Gewiss ist die volle Durchführung dieses Schriftverständnisses und dieser Auslegungsregeln nur in der Originalsprache möglich, insofern ist die Übersetzung des Aquila ein sachlicher Endpunkt. Andererseits kann der Grund-

---

27 Stemberger, Vollkommener Text (s. Anm. 26), 58f.
28 Stemberger, Vollkommener Text (s. Anm. 26), 54.

gedanke, nämlich dass der Text nicht nur nach seinem Inhalt sondern auch von seiner Form her relevant ist, bis zu einem gewissen Grad in einer die formale Entsprechung anstrebenden Übersetzung sichtbar gemacht werden. Diese Phase der Entwicklung des Textverständnisses und der entsprechenden Übersetzungstechnik liegt nun in der *kaige*-Rezension vor.

Offensichtlich war die Situation in der Zeit der ursprünglichen Septuaginta, jedenfalls bei den zuerst übersetzten Büchern, noch anders gewesen. Dort ging es in erster Linie um den Inhalt und um die Probleme der Wiedergabe und der Verständlichkeit in der hellenistischen Umwelt. Gewiss kann man auch der ursprünglichen Septuaginta die Beachtung formaler Gegebenheiten der hebräischen Texte nicht ganz absprechen, eine formale Entsprechung wurde aber doch erst sukzessive zunehmend wichtig. Das schlägt sich schon in den jüngeren Übersetzungen und dann insbesondere in der *kaige*-Rezension nieder.

Nach diesem Blick auf das zeitgenössische Schriftverständnis kehren wir zurück zu unserem Text. Ich kann hier nicht auf alle Details unseres Textes eingehen und will keineswegs bestreiten, dass der antiochenische Text erhebliche stilistische Verbesserungen im Sinn einer lukianischen Rezension um etwa 300 n. Chr. erfahren hat oder jedenfalls erfahren haben kann. Ich meine aber doch, dass die vorgeführte Untersuchung nicht nur bestätigt, dass der antiochenische Text einen guten alten, von der *kaige*-Rezension unbeeinflussten Septuagintatext enthält, der dann auch älter ist als die *kaige*-Rezension, sondern dass darüber hinaus auch stilistische Elemente, die als typisch lukianisch gelten, Bestandteil und Kennzeichen des alten Septuagintatextes bildeten.

7 Weitere Analyse: Artikel und semantische Änderungen

Die Analyse des Textes lässt sich noch etwas weiter führen. Wie gezeigt, lässt sich das Fehlen bzw. die Beibehaltung des Artikels in der KR durch formale Entsprechungen weithin erklären. Der griechische Artikel steht dabei allerdings nicht nur in Entsprechung zum hebräischen Artikel, sondern auch in Entsprechung zur *nota accusativi* und darüber hinaus offensichtlich auch in formaler Entsprechung zu anderen grammatischen Elementen. So wird offensichtlich auch die Präposition ב als für die Beibehaltung des Artikels ausreichend angesehen (V. 4: בָּאָרֶץ – ἐν τῇ γῇ; V. 8: בְּשִׁבְתִּי –ἐν τῷ οἰκεῖν με. Bei כְּשָׁמְעֲכֶם in V. 10 bildet entweder die Präposition כ die formale Grundlage bzw. wurde wahrscheinlich sowohl in der Vorlage von Ant wie auch von KR ב gelesen). Aber auch die Präpositionen כ und ל können diese Funktion haben, vgl. V. 6 κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο für כַּדָּבָר הַזֶּה bzw. V. 5 τοῦ

προσκυνῆσαι für לְהִשְׁתַּחֲוֹת und V. 11 לְתֻמָּם neben τῇ ἁπλότητι αὐτῶν (in Ant adverbial und ohne Artikel ausgedrückt).

Gewiss mag an einzelnen Stellen auch die Vermeidung einer zu großen sprachlichen Härte im Griechischen mit eine Rolle gespielt haben, aber es gab doch offensichtlich immer auch eine formale Entsprechung im Hebräischen für die Beibehaltung bzw. Setzung des Artikels im griechischen Text der KR.

Die hier vorgetragene Erklärung wird schließlich bestärkt durch das auffallende Phänomen in V. 10. Dort hat Ant – ganz im Gegensatz zur angeblich lukianischen Tendenz zur Ergänzung des Artikels – keine Artikel, wohl aber KR. Während Ant vom Schall der Trompete spricht (φωνὴν σάλπιγγος), benennt KR das jüdische Instrument ganz genau und spricht vom Schall des Widderhorns und setzt zweimal den Artikel (τὴν φωνὴν τῆς κερατίνης). Während – um die Gegenprobe zu machen – der Wechsel vom Horn zur Trompete zur Not noch als semantische Anpassung durch Lukian erklärbar wäre, ist die Streichung der Artikels nicht erklärbar. Insofern erweist diese Stelle die These, dass Ant den älteren Text hat, der durch KR semantisch und formal an MT angepasst wurde, als sachgemäß.

Mit dem soeben besprochenen Fall waren wir in den Bereich semantischer Änderungen gekommen. Dazu gibt es in unserem Text eine Reihe weiterer Beispiele: In V. 4 hat Ant eigentlich nicht einen zusätzlichen Artikel, sondern eine inhaltliche Ergänzung: Absaloms Frage „Wer setzt mich zum Richter im Land?“ wird ergänzt durch „über Israel“, ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ.

Diese Ergänzung hat keine Entsprechung im masoretischen Text, dementsprechend fehlt sie auch in KR. Hier könnte – anders als in V. 10 – in der Tat ein erklärender Zusatz vorliegen.

Ähnlich könnte Absalom in V. 8 und Hebron in V. 9 als erklärender Zusatz aufgefasst werden, weil sowohl in KR wie in MT eine Entsprechung fehlt. Allerdings ist der Text nicht unklar, weil in V. 7 sowohl Absalom als Redender wie auch Hebron als angestrebtes Ziel vorkommen und sogleich in V. 10 wieder beide Namen auftauchen.

Die übliche Charakterisierung dieser angeblichen lukianischen verdeutlichenden Zusätze entspricht nun allerdings ziemlich genau der Charakterisierung eines bestimmten Typs biblischer Texte, nämlich den sogenannten Vulgärtexten. Neben der (nur innerhebräisch relevanten) Pleneschreibung zum Zweck leichterer und eindeutigerer Lesung des Konsonantentextes sind die Kennzeichen dieses Texttyps ebenfalls erklärende und verdeutlichende Zusätze, semantische Aktualisierungen und stilistische Verbesserungen. Während dieser Texttyp früher vor allem durch den Samaritanus bekannt war, kam im Rahmen der Qumranfunde eine große Anzahl solcher Vulgär-

texte zutage. E. Tov[29] bezeichnete diese Texte als Texte in „qumranischer Schreiberpraxis", eine Bezeichnung, die auf ihre Art die Häufigkeit des Phänomens in den Qumrantexten zum Ausdruck bringt. Einer der bekanntesten Texte dieses Typs ist die große Jesajarolle aus Qumran, aber auch die Samueltexte aus Qumran zeigen – in unterschiedlichem Ausmaß – die einschlägigen Phänomene. Dieser Texttyp ist aber nicht nur in Qumran häufig, sondern auch sonst in den Bibeltexten aus Palästina verbreitet. Nicht zuletzt repräsentiert der samaritanische Pentateuch, der bekanntlich viele Varianten mit der Septuaginta gemeinsam hat, diesen Texttyp.[30]

Angesichts dieser Gegebenheiten in den hebräischen Texten, die als Vorlage der Septuaginta in Frage kommen, ist es genauso gut möglich, die erklärenden und verdeutlichenden Überschüsse nicht als Ergebnis der lukianischen Rezension zu betrachten, sondern als Elemente der hebräischen Vorlage und damit als alte Bestandteile der Septuaginta. Die oben erwähnten Ergänzungen entsprechen bestens den Phänomenen in den hebräischen sogenannten „Vulgärtexten".

An einigen Stellen bietet unser Text Hinweise auf das Vorliegen unterschiedlicher hebräischer Vorlagen. So fällt in V. 2 auf, dass nach „Absalom sagte zu ihm" sowohl Ant als auch KR καὶ ἔλεγεν αὐτῷ lesen, während MT nur וַיֹּאמֶר hat. Hätte nur Ant das Plus, könnte man es als lukianische Verdeutlichung erklären. Da es aber auch bei KR vorliegt, stand der Zusatz wohl schon in der hebräischen Vorlage. Dasselbe gilt für das zweite וַיֹּאמֶר in V. 2, wo MT wiederum nur וַיֹּאמֶר liest, während sowohl Ant als auch KR einen etwas längeren Text haben.

Ebenfalls markant ist die Abweichung in V. 4. Während Ant nur ᾧ ἐὰν γένεται κρίσις liest, hat KR ᾧ ἐὰν ᾖ ἀντιλογία καὶ κρίσις, was in diesem Fall mit MT übereinstimmt. Zwar kann man behaupten, dass Ant hier ausnahmsweise gekürzt habe, die wahrscheinlichere Erklärung ist aber doch, dass der zweite Rechtsbegriff im MT gegenüber der Vorlage von Ant ergänzt wurde.

Besonders auffallend ist in V. 7 die Lesart πρὸς τὸν πατέρα αὐτου in KR gegenüber πρὸς τὸν βασιλέα in Ant bzw. אֶל־הַמֶּלֶךְ in MT. Gegenüber der sachlichen Feststellung "zum König" wirkt "zu seinem Vater" wie eine Verdeutlichung der Emotionalität und der Unerhörtheit des beginnenden Ränkespiels. Jedenfalls setzt KR hier eindeutig einen anderen Text voraus als MT. Diese Beobachtungen bestätigen, dass der (proto)masoretische Text zur Zeit

[29] S.o. Anm. 3

[30] Siehe auch: E. Eshel/H. Eshel, Dating the Samaritan Pentateuchs's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scrolls, in: Emanuel. FS Emanuel Tov (VT.S 94), Leiden 2003, 215–240.

von KR noch im Werden war; d. h. er war noch mit einzelnen Varianten im Umlauf und konnte noch kleine Veränderungen erfahren.

Somit bleibt festzuhalten, dass das für die lukianische Rezension behauptete Phänomen erklärender, verdeutlichender und ergänzender Zusätze genauso ein Kennzeichen der hebräischen sog. Vulgärtexte ist. Solche Texte sind unter den biblischen Texten aus Qumran bzw. für die frühjüdische Zeit zahlreich belegt. Die entsprechenden Phänomene können daher – sofern es sich nicht um ausschließlich innergriechisch erklärbare Gegebenheiten handelt – ebenso gut auf die hebräische Vorlage zurückgehen. Die Detailbeobachtungen machen es wahrscheinlich, dass es sich jedenfalls bei den Varianten unseres Textes um Phänomene der hebräischen Vorlagen handelt.

8 Ergebnis

1) Die Berücksichtigung des frühjüdischen Textverständnisses bei der Analyse des antiochenischen und des *kaige*-Textes von 2Sam 15,1–12 führten zum Ergebnis, dass der Ant Text nicht nur unabhängig vom *kaige*-Text und in seinem Grundbestand älter als jener ist, sondern dass zumindest zwei der als typisch für die lukianische Rezension geltenden Kennzeichen als Gegebenheiten der ursprünglichen Septuaginta (oder ihrer frühesten Textentwicklung) zu erklären sind.

a) Die scheinbare Ergänzung des Artikels durch die lukianische Rezension ist in Wahrheit eine Streichung des Artikels durch die an formalen Gegebenheiten orientierte *kaige*-Rezension.
b) Die verdeutlichenden und erklärenden Ergänzungen im antiochenischen Text gehen wahrscheinlich – ebenso wie einzelne Abweichungen in KR gegenüber MT – auf die hebräische Vorlage zurück, (und zwar auf eine Vorlage, die zumindest einzelne Kennzeichen der sog. Vulgärtexte enthielt).

2) Die hier vorgelegte Erklärung löst das alte Problem der Uneinheitlichkeit der lukianischen Rezension. Es geht, jedenfalls bei den hier analysierten Phänomenen, nicht um Phänomene einer uneinheitlichen lukianischen Rezension, sondern um die durchaus konsistent erklärbaren Phänomene der kaige-Rezension. Die Konsistenz und relative Einfachheit der Erklärung ist m.E. ein gewichtiges Argument für das vorgetragene Modell.

3) Die hier vorgelegte Untersuchung unterstreicht das hohe Alter und die große textgeschichtliche Bedeutung des antiochenischen Textes und erklärt zwei als typisch lukianisch geltende Phänomene auf dem frühjüdischen Hintergrund der Septuaginta.

4) Auch wenn die Untersuchung gezeigt, hat, dass zwei der bekanntesten angeblichen Kennzeichen der lukianischen Rezension nicht lukianisch sind, sondern zur ursprünglichen Septuaginta (oder zum protolukianischen Text) gehören, bleibt trotzdem die Frage nach den Kennzeichen der eigentlichen lukianischen Rezension. Dazu bedarf es nicht zuletzt differenzierter gräzistischer Untersuchungen im Blick auf die Entwicklung der Grammatik und der Semantik, um auch auf diese Weise bestimmte grammatische und semantische Phänomene zeitlich einordnen zu können.[31] Dabei muss allerdings die Frage, welche Gegebenheiten auf die Entstehungszeit bzw. auf die Frühzeit der Septuaginta und welche Gegebenheiten auf die „lukianische" Rezension und andere Einflüsse zurückgehen, unvoreingenommen untersucht und auf das Ergebnis hin offen gehalten werden.

---

[31] Vgl. dazu meinen Vorschlag eines Lexikons zur Septuaginta, in dem vor allem solche Begriffe und Phänomene untersucht werden, die für die Entwicklung des Septuagintatextes diagnostisch relevant sind: S. Kreuzer, Lexicography and Translation: Experiences, Examples and Expectations in the Context of the "Septuaginta-Deutsch", BIOSCS 37 (2004) 107–117: 116f.

Didier Pralon

Règnes II 15: problèmes de traduction et d'interprétation

2Kgt 15,1–12: Herausforderungen in Übersetzung und Auslegung

Die Erzählung vom Aufstand Absaloms gegen David 2Kgt 15,1–12 enthält für den modernen Übersetzer eine Anzahl von Schwierigkeiten und Herausforderungen, die hier näher beleuchtet werden.

Die Geschehnisse des ersten Teils 15,1–6 werden knapp und prägnant in kurzen, durch καί miteinander verbundenen Sätzen geschildert. Der Eindruck, dass der Text weniger ein historischer Tatsachenbericht als vielmehr eine Erzählung im Stil einer Geschichte in einfacher gesprochener Sprache ist, verstärkt sich durch Brechungen im Erzählverlauf und Anakoluthe (15,2.4). Der Text ist gespickt mit vertrauten Bildern und Formulierungen, wie z. B. der Geste Absaloms V. 5, die an Noah erinnert, der seine Hand nach der Taube ausstreckt, als sie zur Arche zurückkehrt (Gen 8,9).

Der schlichte, prägnante Stil des ersten Teils wird abgelöst durch einen eher feierlichen Ton in der zweiten Erzählhälfte 15,7–12: Redundanzen und Pleonasmen prägen den Erzählverlauf. An manchen Stellen ergeben sich Schwierigkeiten bezüglich der Kohärenz, aus anfänglich fünfzig werden zweihundert Männer, die Absalom begleiten, ohne dass er ihnen seine Pläne offengelegt hätte (V. 11), und in V. 12 muss es wohl Absalom sein, der das Opfer schlachtet, obwohl auch Achitophel als Subjekt des Satzes infrage käme.

Auch wenn Sprache und Stil der Erzählung einfach gehalten sind, so finden sich doch einige Tücken in Form von Ellipsen und Mehrdeutigkeiten, deren Deutung Schwierigkeiten birgt – und dies nicht nur aufgrund der hebräischen Lehnübersetzungen oder wegen linguistischer Besonderheiten der hellenistischen Zeit, die insgesamt eine vollendete Erzählrhetorik bietet. Eine treue Übersetzung darf nicht darangehen, dunkle Textstellen, die vom zugrundeliegenden Text gewollt sind, zu erhellen.

Le chapitre 15,1–12 de *Règnes* II raconte les manœuvres sournoises de dissension et de conjuration contre David ourdies par Absalom. Le texte grec ne pose pas de graves problèmes d'interprétation, mais sa traduction dans une langue moderne peut s'avérer parfois délicate. On est donc en droit de s'y arrêter pour montrer à quelles difficultés se heurte l'helléniste qui entreprend de transcrire un texte «historique» de la *Septante*:

1 Καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἐποίησεν ἑαυτῷ Αβεσσαλωμ ἅρματα καὶ
ἵππους καὶ πεντήκοντα ἄνδρας παρατρέχειν ἔμπροσθεν αὐτοῦ.
2 καὶ ὤρθρισεν Αβεσσαλωμ καὶ ἔστη ἀνὰ χεῖρα τῆς ὁδοῦ τῆς πύλης, καὶ
ἐγένετο πᾶς ἀνήρ, ᾧ ἐγένετο κρίσις, ἦλθεν πρὸς τὸν βασιλέα εἰς κρίσιν,
καὶ ἐβόησεν πρὸς αὐτὸν Αβεσσαλωμ καὶ ἔλεγεν αὐτῷ Ἐκ ποίας πόλεως σὺ
εἶ; καὶ εἶπεν ὁ ἀνήρ Ἐκ μιᾶς φυλῶν Ισραηλ ὁ δοῦλός σου.
3 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν Αβεσσαλωμ Ἰδοὺ οἱ λόγοι σου ἀγαθοὶ καὶ εὔκολοι,
καὶ ἀκούων οὐκ ἔστιν σοι παρὰ τοῦ βασιλέως.
4 καὶ εἶπεν Αβεσσαλωμ Τίς με καταστήσει κριτὴν ἐν τῇ γῇ; καὶ ἐπ ἐμὲ
ἐλεύσεται πᾶς ἀνήρ, ᾧ ἐὰν ᾖ ἀντιλογία καὶ κρίσις, καὶ δικαιώσω αὐτόν.
5 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐγγίζειν ἄνδρα τοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἐξέτεινεν
τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ἐπελαμβάνετο αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.
6 καὶ ἐποίησεν Αβεσσαλωμ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο παντὶ Ισραηλ τοῖς
παραγινομένοις εἰς κρίσιν πρὸς τὸν βασιλέα, καὶ ἰδιοποιεῖτο Αβεσσαλωμ
τὴν καρδίαν ἀνδρῶν Ισραηλ.
7 Καὶ ἐγένετο ἀπὸ τέλους τεσσαράκοντα ἐτῶν καὶ εἶπεν Αβεσσαλωμ πρὸς
τὸν πατέρα αὐτοῦ Πορεύσομαι δὴ καὶ ἀποτείσω τὰς εὐχάς μου, ἃς ηὐξάμην
τῷ κυρίῳ ἐν Χεβρων:
8 ὅτι εὐχὴν ηὔξατο ὁ δοῦλός σου ἐν τῷ οἰκεῖν με ἐν Γεδσουρ ἐν Συρίᾳ
λέγων Ἐὰν ἐπιστρέφων ἐπιστρέψῃ με κύριος εἰς Ιερουσαλημ καὶ λατρεύσω
τῷ κυρίῳ.
9 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ βασιλεύς Βάδιζε εἰς εἰρήνην· καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη εἰς
Χεβρων. 10 καὶ ἀπέστειλεν Αβεσσαλωμ κατασκόπους ἐν πάσαις φυλαῖς
Ισραηλ λέγων Ἐν τῷ ἀκοῦσαι ὑμᾶς τὴν φωνὴν τῆς κερατίνης καὶ ἐρεῖτε
Βεβασίλευκεν βασιλεὺς Αβεσσαλωμ ἐν Χεβρων.
11 καὶ μετὰ Αβεσσαλωμ ἐπορεύθησαν διακόσιοι ἄνδρες ἐξ Ιερουσαλημ
κλητοὶ καὶ πορευόμενοι τῇ ἁπλότητι αὐτῶν καὶ οὐκ ἔγνωσαν πᾶν ῥῆμα.
12 καὶ ἀπέστειλεν Αβεσσαλωμ καὶ ἐκάλεσεν τὸν Αχιτοφελ τὸν Γελμωναῖον
τὸν σύμβουλον Δαυιδ ἐκ τῆς πόλεως αὐτοῦ ἐκ Γωλα ἐν τῷ θυσιάζειν αὐτόν.
καὶ ἐγένετο σύστρεμμα ἰσχυρόν, καὶ ὁ λαὸς πορευόμενος καὶ πολὺς μετὰ
Αβεσσαλωμ[1].

---

[1] Le texte est celui de A. Rahlfs, *Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* Stuttgart 1935. Dans les versets 1–6, les divergences de texte attestées par Rahlfs sont minimes: la transposition Αβεσσαλωμ πρὸς αὐτόν (15,2) de la recension lucianique rapproche simplement le sujet du verbe. De même, l'*Alexandrinus* et la version lucianique transposent σὺ εἶ en εἶ σύ (15,2). l'omission de ὁ ἀνήρ (15,2) dans le *Vaticanus* n'a pour effet que d'estomper un peu le changement de locuteur. L'ajout de τῶν devant φυλῶν (15,2) dans la version lucianique atteste un souci de correction grammaticale (comme le τόν devant ἄνδρα en 15,5) tandis que le φυλῆς de certains manuscrits produit un effet de langue relâchée. L'article qu'atteste le *Vaticanus* devant Αβεσσαλωμ (15,3) vaut emphase. La variante σου (pour σοι, 15,3) du *Vaticanus* et de l'*Alexandrinus* fait du

1. Et, après cela, il arriva qu’Abessalom se ménagea des chars et des chevaux et cinquante hommes pour qu’ils courent devant lui. 2. Et Abessalom se leva tôt et se posta à portée de main du chemin qui menait à la porte et, alors, tout homme qui avait eu un procès est venu trouver le roi pour le procès et Abessalom lui a crié et lui demandait: «De quelle cité es-tu, toi?» et l’homme a répondu: «de l’une des tribus d’Israël <vient> ton serviteur». Et Abessalom lui a répliqué: «Voici! Tes paroles sont bonnes et affables et il n’est personne qui veuille t’entendre au nom du roi»; 3. et Abessalom a dit: «Qui m’établira juge sur la terre? Et alors viendra vers moi tout homme qui aura une contestation ou un procès, et je lui rendrai la justice.» 4. Et alors, lorsqu’un homme venait se prosterner devant lui, il

---

pronom le complément direct d’ἀκούων, alors que le datif suggère une nuance d’intérêt. L’absence de καί (15,4) dans la recension origénienne occasionne une asyndète forte. La leçon ἐπ’ ἐμοῦ (15,4) de l’*Alexandrinus* atteste un affaiblissement des distinctions casuelles, de même que la variante οὗ (15,4). La variante κατελαμβάνετο de la recension origénienne (15,5) renforce la vivacité du geste: Abessalom «saisit» alors l’homme au lieu de le «prendre par la main».

Dans les versets 7–12 les divergences textuelles sont un peu plus importantes. La leçon de quatre ans, attestée dans la recension lucianique (μετὰ τέσσαρα ἔτη, 15,7), comme par Flavius Josèphe déjà (*Antiquités Judaïques* VII, 9: τεσσάρων ἐτῶν ἤδη διεληλυθότων) et par la version syriaque, paraît plus vraisemblable que celle de la majorité des manuscrits, qui fait rester Abessalom 40 ans auprès de David (τεσσαράκοντα, 15,7). L’article ajouté par l’*Alexandrinus* devant κύριος (15,8), l’omission par le même *Alexandrinus* de ἐν devant πάσαις (15,10), l’ajout, à l’inverse de ἐν devant τῇ ἁπλότητι dans la recension origénienne (15,11) sont des variantes de peu d’importance. Plus intéressante est la répétition, dans la recension lucianique de ἐν Χεβρων à la fin de 15,8: Abessalom prétendrait qu’il va servir Dieu à Hébron, tel un Lévite. De même, l’omission (dans les recensions origénienne et lucianique) du βασιλεύς redondant en 15,10, édulcore un peu le crime d’usurpation. A lui tout seul, le verset 12 présente plus de variantes que l’ensemble des autres versets. Le *Vaticanus* et l’*Alexandrinus* omettent la redondance καὶ ἐκάλεσεν, rattachant, au datif, τῷ Αχειτοφελ à ἀπέστειλεν. La graphie de la ville d’origine fluctue (γελμοναιον L^+ et Josèphe VII, 9,2 [197 Niese], γιλωναιω O^+, γωλαμωναιον M), mais paraît bien majoritairement faire référence à Giloh, excepté le θεκωνει du *Vaticanus*. Sans doute a-t-il été compris comme un patronyme, ce qui explique les écarts graphiques en comparaison de Γωλα explicitement nommée à la ligne suivante. L’omission par le *Vaticanus* de τὸν devant σύμβολον n’est qu’une simplification. La variante ἐν πόλει αὐτοῦ du *Vaticanus* et de la recension origénienne, associée à la leçon εἰς Γωλα de B soulève une difficulté: il faudrait comprendre qu’Abessalom convoque à Giloh Achitophel, conseiller de David dans sa propre ville (de Jérusalem), à moins qu’Abessalom ne convoque Achitophel depuis sa propre ville (d’Hébron), ce qui produirait une précision aussi inutile qu’étrange. Le ἐν Γωλα de A, associé à ἐκ τῆς πόλεως paraît encore plus inepte. Ainsi s’explique la correction ἐκ Γωλα de Rahlfs. La variante γωλαμωνα de M (le *Coislinianus*) paraît du même ordre que plusieurs des variantes du toponyme *supra*. Μεταλλα(α)δ de L^+ (de la recension lucianique) doit désigner un autre lieu que je ne saurais pas plus identifier que θεκωνει.

tendait la main, le prenait, et il l'a embrassé. 6. Et Abessalom fit selon ce qui vient d'être dit pour tout Israël, pour ceux qui se présentaient devant le roi pour un procès et Abessalom se conciliait le cœur des hommes d'Israël.

7. Et alors, au terme de quarante années, Abessalom dit à son père: «Je m'en irai et j'accomplirai mes vœux, ceux que j'ai voués au Seigneur à Hébron». 8. Car ton esclave a fait un vœu, au temps que j'habitais à Gedsour, en Syrie, disant: «Si le Seigneur me fait revenir, et me fait revenir à Jérusalem, alors je me mettrai au service du Seigneur». 9. Et le roi lui répondit: «Va en paix». Alors il se leva et s'en alla à Hébron. 10. Alors, Abessalom envoya des observateurs dans toutes les tribus d'Israël, disant: «Quand vous entendrez le son du cor, alors vous direz»: «il est roi, bien roi, Abessalom à Hébron». 11. Alors, avec Abessalom, s'en allèrent de Jérusalem deux cents hommes choisis, qui s'en allaient en toute candeur et qui n'ont absolument rien su de ce qui vient d'être dit. 12. Et Abessalom envoya chercher et convoqua Achitophel, le Gelmonéen, le conseiller de David; il le fit venir de sa cité, de Gôla, cependant qu'il sacrifiait. Alors il y eut une forte concentration <d'hommes> et le peuple était alors nombreux en marche avec Abessalom[2].

Le récit s'inscrit dans la double trame des intrigues de cour et des querelles de succession. Après avoir assassiné Amnon, le fils aîné de David, coupable d'avoir violé sa demi-sœur Thamar (2 S 13,38), Abessalom avait été banni pendant trois ans, puis pardonné sur les instances de Joab.

Le délai qui sépare le retour en grâce d'Abessalom et le début de la conjuration n'est pas précisé (μετὰ ταῦτα, 15,1). Les raisons, les projets, les conciliabules ne sont pas rapportés. La métonymie dit tout en raccourci: Abessalom s'arroge une escorte prestigieuse de cinquante hommes dont il n'importe pas de déterminer s'ils montent les chars attelés ou les escortent seulement: les indications sont simplement juxtaposées (ἐποίησεν ἑαυτῷ Αβεσσαλωμ ἅρματα καὶ ἵππους καὶ πεντήκοντα ἄνδρας παρατρέχειν ἔμπροσθεν αὐτοῦ, 15,1). L'infinitif épexégétique παρατρέχειν peut avoir pour sujets aussi bien les chars et leurs chevaux que les hommes. L'important c'est qu'Abessalom s'entoure dans ses mouvements d'une garde personnelle dévouée, comparable à celle dont David s'est entouré tout au long de son règne.

La manœuvre destinée à contester l'équité des décisions judiciaires de David n'est rien moins que grossière; dès l'aurore, Abessalom se poste hors

[2] La traduction proposée ici est une traduction de travail. Elle conserve, ne serait-ce que provisoirement, les particularités et les aspérités du texte, notamment les flottements entre les thèmes de présent, traduits par des imparfaits, et les thèmes d'aoriste, traduits, selon les cas, par des passés simples ou des passés composés. Les redondances et les anacoluthes sont maintenues.

de Jérusalem, à proximité de la voie d'accès. Le récit, désactualisé, se fait à l'aoriste comme s'il importait peu de préciser que l'action s'est prolongée et répétée, à l'exception notable de deux imparfaits assurés[3] ἐπελαμβάνετο (15,5)[4], lui-même coordonné à un aoriste (κατεφίλησεν 15,5), et ἰδιοποιεῖτο (15,6), lequel marque, *in fine*, que l'action dure et se précipite.

Le récit des faits est concis. Il se compose de courtes phrases-séquences juxtaposées (καὶ ἐγένετο … καὶ ἐποίησεν … καὶ ὤρθισεν … καὶ ἔστη … καὶ ἐγένετο … καὶ ἐβόησεν … καὶ ἔλεγεν … καὶ εἶπεν … καὶ εἶπεν … καὶ εἶπεν … καὶ ἐγένετο … καὶ ἐξέτεινεν … καὶ ἐπελαμβάνετο … καὶ κατεφίλησεν … καὶ ἐποίησεν … καὶ ἰδιοποιεῖτο). Les embrayeurs καὶ ἐγένετο … (καί) scandent les trois moments principaux de l'action (15,1.5.7): les préparatifs de la sédition, le rituel d'allégeance des Israélites, le dialogue entre le père et le fils.

Les ruptures dans la trame du récit suggèrent le style d'un conte plutôt que d'une diégèse historique: par exemple la phrase καὶ ἐγένετο πᾶς ἀνὴρ ᾧ ἐγένετο κρίσις ἦλθεν πρὸς τὸν βασιλέα εἰς κρίσιν (15,2) s'inscrit en anacoluthe entre deux propositions qui ont Abessalom pour sujet (ἔστη … καὶ ἐβόησεν, 15,2). Dans sa simplicité, la périphrase ἀκούων οὐκ ἔστιν σοι (15,3) précise, sur le ton de la langue parlée, que personne, dans l'entourage de David, n'écoute quelque plaignant que ce soit[5]. L'interrogation d'Abessalom (τίς με καταστήσει κρίτην, 15,3), sans destinataire désigné, fait l'effet d'un dialogue intérieur, la question se doublant d'une rêverie, en anacoluthe (καὶ ἐπ' ἐμὲ ἐλεύσεται πᾶς ἀνὴρ … 15,4)[6].

Comme il se doit, le texte est truffé de formules familières et imagées[7]: Abessalom se ménage (ἐποίησεν ἑαυτῷ, 15,1) une escorte, il se poste *à portée de main* du chemin (ἀνὰ χεῖρα τῆς ὁδοῦ, 15,2). Pour relever le passant,

---

3 ἐξέτεινεν est ambigu, mais doit être un imparfait.

4 L'imparfait peut être une négligence. Il peut aussi signifier qu'Abessalom «prend longuement par la main» le suppliant, comme Jacob sort du ventre de Rebecca en tenant par la main le talon d'Esaü (ἡ χεὶρ ἐπειλημμένη τῆς πτέρνης Ησαυ, *Gn* 25,26: le parfait amplifie encore la durée en état), alors que, sur l'ordre du Seigneur, Moïse «prend dans sa main» le bâton transformé en serpent (*Ex* 4,4: τὴν χεῖρα ἐπελάβετο τῆς κέρκου). La variante origénienne κατελαμβάνετο (ou κατελάβετο, l'apparat de Rahlfs n'est pas explicite) intensifie le geste: ce n'est plus «prendre par la main / en main», mais «saisir fermement».

5 Il est possible d'interpréter l'Ισραηλ de 15,2 et 15,6 à la lettre et de comprendre qu'Abessalom cherche à se concilier les hommes du Nord de la Palestine.

6 Il vaut mieux (au moins dans la traduction) mettre le point d'interrogation au terme de la première sentence après ἐν τῇ γῇ.

7 Il est inutile de s'arrêter dans le contexte aux «biblismes» bien connus: καὶ ἐγένετο καὶ 15,1 ἰδοῦ, 15,3; καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐγγίζειν ἄνδρα, 15,5 (au moins dans la traduction), l'anacoluthe ἐγένετο (impersonnel) … ἐξέτεινεν (sujet Abessalom) étant alors normale; ἐποίησεν καὶ Αβεσσαλωμ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο.

Abessalom *tend la main* (ἐξέτεινεν, 15,5), comme Noé tend la main pour prendre la colombe qui revient vers l'arche (*Gn* 8,9)[8]. Il enchaîne les gestes d'accueil et d'affection: il le *prend entre ses mains* (ἐπελαμβάνετο, 15,5); il l'*embrasse* (κατεφίλησεν, 15,5)[9].

Le récit du départ et de la dissidence (15,7–12) pose des problèmes de vraisemblance et de véracité: il serait étrange qu'Abessalom fût resté inactif auprès de David pendant quarante ans[10].

Comme dans les versets, les séquences du récit se juxtaposent simplement, coordonnées par une succession de καὶ (καὶ ἐγένετο … καὶ εἶπεν … καὶ ἐπορεύθη … καὶ ἀπέστειλεν … λέγων – seule subordination dans le récit – … καὶ … ἐπορεύθησαν … καὶ οὐκ ἔγνωσαν … καὶ ἀπέστειλεν … καὶ ἐκάλεσεν … καὶ ἐγένετο). Après son entrevue avec David et après qu'il a obtenu son congé, Absalom, installé à Hébron, commence par rameuter la foule de ses partisans, puis, dans un deuxième temps seulement, se donne pour conseiller Achitophel, dont, plus tard, il n'écoutera même pas les conseils tactiques au moment crucial[11] et dont le texte biblique n'explique pas la trahison envers David.

Si l'on n'ajoute pas, au moins implicitement[12], «ἐν Χεβρων» à la fin du verset 8, on ne comprend pas pourquoi Abessalom demande congé pour accomplir le vœu qu'il a fait de servir le Seigneur (καὶ λατρεύσω τῷ κυρίῳ, 15,8).

Le style de cette deuxième partie est plus ampoulé que celui de la première partie: les redondances et les pléonasmes solennels se font plus nombreux (τὰς εὐχάς μου ἃς ηὐξάμην … ὅτι εὐχὴν ηὔξατο ὁ δοῦλός σου … ἐὰν ἐπιστρέφων ἐπιστρέψῃ με κύριος … ἀναστὰς ἐπορεύθη … βεβασίλευκεν βασιλεὺς Αβεσσαλωμ (si βασιλεὺς doit être retenu) … ἐπορεύθησαν …

---

[8] La première occurrence de la formule, en *Gn* 3,22, Dieu interdisant qu'Adam «tende la main et prenne de l'arbre de vie» (μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα) n'a qu'un rapport lointain avec le geste d'Abessalom, de même que le geste d'Abraham voulant tendre la main vers le Dieu Très Haut pour prier ('Εκτενῶ τὴν χεῖρά μου πρὸς τὸν θεόν, *Gn* 14,22) ou celui des Anges tendant la main pour tirer vers eux Loth (ἐκτείναντες δὲ οἱ ἄνδρες τὰς χεῖρας εἰσεσπάσαντο τὸν Λωτ πρὸς ἑαυτούς, *Gn* 19,10).

[9] Tous les exemples d'ἐπιλαμβάνομαι dans le *Pentateuque* (*Gn* 25,26; *Ex* 4,4; *Dt* 9,17; 25,11) signifient explicitement «prendre dans ses mains». Aucune des occurrences ultérieures ne paraît s'écarter de cette signification précise.

[10] Puisque la traduction de travail doit rendre compte des bizarreries du texte, il faut y conserver la leçon τεσσαράκοντα.

[11] *2 S* 17.

[12] La recension Lucianique ajoute explicitement ce ἐν Χεβρων.

πορευόμενοι τῇ ἁπλότητι αὐτῶν καὶ οὐκ ἔγνωσαν πᾶν ῥῆμα[13] … καὶ ἀπέστειλεν … καὶ ἐκάλεσεν τὸν Αχιτοφελ τὸν Γελμωναῖον τὸν σύμβουλον (les trois articles rythment les trois dénominations) … ἐκ τῆς πόλεως … ἐκ Γωλα (si la correction de Rahlfs doit être retenue).

Ces solennités n'excluent pas les tournures familières et les raccourcis: les futurs πορεύσομαι καὶ ἀποτείσω … καὶ λατρεύσω (15,8) justifient et atténuent la demande de congé: il n'est pas question que David puisse refuser. Sa bénédiction est laconique (βάδιζε εἰς εἰρήνην), non sans ironie implicite, puisqu'Abessalom ne songe qu'à en découdre. Les envoyés d'Abessalom sont à la fois des observateurs (σκόπους, 15,10) et des messagers chargés de transmettre un message elliptique (λέγων, 15,8)[14]: il n'est pas demandé explicitement au peuple de se révolter et de faire sécession, mais simplement d'admettre et de dire (ἐρεῖτε 15,10) qu'Abessalom est devenu roi (βεβασίλευκεν βασιλεὺς Αβεσσαλωμ ἐν Χεβρον, 15,10)[15]. La violence de la rébellion est euphémisée, puisqu'une succession légitime se proclamerait officiellement dans les mêmes termes, si ce n'est qu'Abessalom a fait d'Hébron, l'ancien refuge, sa capitale, en rivalité avec la Jérusalem de David.

La logique de succession des faits n'est pas respectée. Le départ de Jérusalem, l'organisation de la sédition ne sont racontés qu'*in fine*, après l'envoi des émissaires, aux versets 11 et 12: ce ne sont plus cinquante mais deux cents hommes qui escortent Abessalom. Il les a choisis (κλητοί 15,11) sans leur dévoiler ses plans (οὐκ ἔγνωσαν πᾶν ῥῆμα). Le complot ne s'avère que lorsqu'Abessalom débauche le propre conseiller de David, instaurant un véritable contre pouvoir. La formule ἐν τῷ θυσιάζειν αὐτὸν pose problème: αὐτὸν ne peut désigner Achitophel. Il ne serait d'aucun intérêt de préciser qu'Achitophel serait convoqué alors qu'il serait lui-même en train de sacrifier. En revanche, il importe de savoir que, pour traître qu'il soit, Abessalom n'en oublie pas son vœu et sacrifie pieusement. Il sollicite la faveur divine et rend ses devoirs au Seigneur en attendant l'arrivée d'Achitophel.

---

[13] La proposition καὶ οὐκ ἔγνωσαν πᾶν ῥῆμα explique la formule τῇ ἁπλότητι: les deux cents hommes suivent Abessalom en toute candeur, parce qu'ils ne savent pas ce qui se trame. Ils ne peuvent donc être tenus pour pleinement coupables de la trahison.

[14] Il serait vain de s'arrêter au biblisme ἐν τῷ ἀκοῦσαι, qui vaut une temporelle.

[15] Une fois encore, Ισραηλ pourrait très bien ne désigner que «les hommes du Nord», les anciens affidés de Saül, même si Hébron est à l'extrême Sud. Au cours de l'épisode, la ville (ἐν/εἰς Χεβρων) est nommée trois fois (peut-être quatre, si l'on suit la recension lucianique, ce qui est ici très tentant), à la fin des versets 7, 8, (9), 10, comme pour produire un effet de clausule.

Comme dans un conte, comme par magie, la foule se rassemble autour de lui, le peuple l'entoure en masse. En un raccourci narratif, l'épisode s'achève sur une phrase nominale d'une correction grammaticale approximative (καὶ ὁ λαὸς πορευόμενος καὶ πολὺς μετὰ Αβεσσαλωμ).

Si le récit de la rébellion d'Abessalom est bien connu, la version septantique à la fois le raconte avec vivacité, mais laisse dans l'ombre un grand nombre de précisions et d'explications. Si le langage et le style en sont simples, on y trouve des embûches, des ellipses, des ambiguïtés qui posent des problèmes d'expression, de sens et d'interprétation, et pas seulement en raison des calques de l'hébreu ou de particularités linguistiques, propres à l'époque hellénistique, en somme une rhétorique narrative (ou diégétique) consommée. Une traduction fidèle n'a pas à combler les silences voulus du texte même.

Bruno Meynadier

Eléments de lexicographie comparée des Règnes et des Paralipomènes

Elemente vergleichender Lexikographie zwischen den Königtümern und den Chronikbüchern

Da sich die Königtümer und die Chronikbücher gegenseitig beeinflusst haben, ist ein Vergleich beider Texte nicht ganz einfach und die Ergebnisse sind selten eindeutig. Verstärkt wird diese Schwierigkeit dadurch, dass immer wieder Harmonisierungen durchgeführt wurden und außerdem die Königtümer nicht einheitlich aus derselben Feder stammen. Weil die Chronikbücher nun aber eine beachtliche Anzahl von Passagen beinhalten, die keine Parallelen in den Büchern Samuel – Könige haben, hat sich die Arbeit des Übersetzers der Chronikbücher zum Teil erhalten. Dort kann man die wesentlichen Charakterzüge seiner literarischen Persönlichkeit erkennen. Da ist vor allem die große Treue zum Vokabular der Pentateuchübersetzung zu nennen. Diese Beobachtung ist eine der sichersten der vergleichenden Lexikographie der Königtümer und der Chronikbücher.

Im Wortfeld des Kultes erweist sich der Übersetzer der Chronikbücher als besonders treu gegenüber dem Vokabular des Pentateuch. Einige der zahlreichen Beispiele sind zu nennen:

Um das Wort מִזְבֵּחַ *(Altar) wiederzugeben, haben die Übersetzer des Pentateuch das Gegenüber von* βωμός*, dem heidnischen Altar, und dem Neologismus* θυσιαστήριον*, der den Altar des Gottes Israels bezeichnet, eingeführt. Dieses Gegenüber verschwindet in den Königtümern völlig. Einige Spuren davon findet man allerdings in den Chronikbüchern. Das Substantiv βωμός in 2Chr 31,1 ist verbunden mit* τὰ ὑψηλά *(Höhen) und meint dort einen heidnischen Altar. In 2Chr 33,3 werden die* מִזְבְּחוֹת*, die Manasse zu Ehren von Baal errichtet hatte, im Griechischen mit* στῆλαι *übersetzt.*

Das Festvokabular in den Chronikbüchern entspricht dem des Pentateuch. Das Wort חֲנֻכָּה *(Einweihung) wird wie auch im Numeribuch mit* ἐγκαινισμός *(Inauguration) übersetzt (Num 7,10.11.84 / 2Chr 7,9) und das Wort* עֲצֶרֶת *(feierliche Versammlung) wie in Levitikus mit* ἐξόδιον *(Klausur) (Lev 23,36 / 2Chr 7,9).*

Es ist aufgrund dieser und anderer Entsprechungen des kultischen Vokabulars zu vermuten, dass der Übersetzer der Chronikbücher mit der Übersetzung des Pentateuch vertraut war. Allerdings muss die Quelle dieses Wis-

sens nicht zwingend literarischer Natur sein, er könnte ebenso gut aus dem kultischen Wortschatz der jüdischen Gemeinde von Alexandria geschöpft haben, der teilweise sicherlich älter ist als die LXX.

Der Einfluss des Pentateuch ist auch im Bereich des technischen Vokabulars zu spüren. Die Übereinstimmungen sind hier allerdings weniger sicher auszumachen. Zunächst einmal ist zu bemerken, dass in den Listen der Tempelgeräte die Beziehungen zwischen hebräischen und griechischen Begriffen unsicher sind. In 1Chr 28,17 beispielsweise werden im Hebräischen vier, im Griechischen dagegen nur drei genannt. Im Wesentlichen scheint es dem Übersetzer aber darum gegangen zu sein, im Griechischen den Eindruck der Anhäufung, den diese Listen erwecken, zu vermitteln, nicht etwa um eine wortwörtliche Übersetzung.

Die Chronikbücher und die Königtümer haben nun mit dem Pentateuch folgende Gegenstände gemein: θυίσκη *(Weihrauchgefäß);* κρεάγρα *(Gabel);* λυχνία *(Leuchter);* λύχνος *(Lampe);* λέβης *(Topf);* πυρεῖον *(Feuergerät) und* φιάλη *(Schale). Nur in den Königtümern finden sich* ἐπαρυστρίς *(Kännchen);* λαμπάδειον *(Laterne) und* τρυβλίον *(Schüssel). Die Substantive* λαβίς *(Griff) und* σπονδεῖον *(Libationsgefäß) bieten allein die Chronikbücher. Die Erinnerung an die Listen des Exodus- und Numeribuches könnte den Übersetzer bei der Wahl dieser Worte geleitet haben. Da es sich dabei andererseits aber größtenteils um Gegenstände des täglichen Lebens handelt, lässt sich eine Abhängigkeit vom Pentateuch nicht beweisen.*

Andere technische Wortfelder, in denen Gemeinsamkeiten zwischen dem Vokabular des Pentateuch und der Chronikbücher bestehen, sind die der Metallgießerei, des Goldschmiedens, das Juweliervokabular und die Textilverarbeitung. Die Königtümer jedoch weisen in besagten Bereichen keinerlei lexikalische Übereinstimmungen mit dem Pentateuch auf. Auf der anderen Seite begegnen einige technische Ausdrücke aus dem Pentateuch, die in den griechischen Chronikbüchern fehlen, in den Königtümern. Diese Übereinstimmungen könnten jedoch, gerade weil sie weniger zahlreich sind als die zwischen den Chronikbüchern und dem Pentateuch, zufälliger Natur sein. Sie lassen in jedem Fall keine festgelegten Korrespondenzen mit dem Hebräischen erkennen.

Insgesamt zeugen diese Übereinstimmungen, ebenso wie weitere intertextuelle Phänomene, von den Anleihen, die beim Pentateuch gemacht worden sind. Man muss allerdings festhalten, dass der Pentateuch den Übersetzern keineswegs als Wörterbuch gedient hat, aber die Erinnerung an die Beschreibungen aus dem Exodusbuch könnten sie zur Nachahmung gereizt haben.

La lexicographie comparée des *Règnes* et des *Paralipomènes* est une science incertaine. Une comparaison entre traductions parallèles n'a quelque chance d'être rigoureuse que si elle prend appui sur deux textes vierges de toute contamination réciproque. Or un phénomène constant d'harmonisation a marqué l'histoire de ces livres. Le processus est ancien, puisqu'on en trouve trace dans les originaux hébreux. Il s'est cependant amplifié après leur traduction en grec, et a largement contribué à défigurer le travail des premiers interprètes. Au cours de la transmission manuscrite, le souci de ce que Théodoret de Cyr appelait la τῆς θεῖας γραφῆς συμφωνία, a poussé scribes et réviseurs à effacer les disparités entre *Règnes* et *Paralipomènes*, afin de constituer une forme de «diatessaron» des livres historiques. Dans plusieurs chapitres parallèles des deux livres, les différences sont ainsi devenues si minimes qu'on a pu proposer de voir, dans une partie des *Paralipomènes*, une simple recension des *Règnes*[1]. Par ailleurs, indépendamment de ce phénomène d'harmonisation, la difficulté de la comparaison est renforcée par le caractère composite du texte des *Règnes*, qui n'est pas l'œuvre d'un seul traducteur: on sait que cinq sections distinctes peuvent y être repérées[2], dont deux ont subi la recension *kaige*.

Cependant, comme les *Chroniques* comportent un nombre important de passages qui n'ont pas de parallèles en *Samuel-Rois*, le travail du traducteur des *Paralipomènes* a été en partie sauvegardé; et il est possible de discerner les principaux traits de sa personnalité littéraire.

Le premier de ces traits est une grande fidélité au lexique de traduction mis en place par le Pentateuque grec. Cette observation, souvent reprise, est considérée comme un des acquis les plus sûrs de la lexicographie comparée des *Règnes* et des *Paralipomènes*. Elle va de pair avec un autre constat: le «manque de familiarité» (l'expression est de Thackeray[3]) des traducteurs des *Règnes* avec ce même lexique. Notre propos sera simplement, dans cette étude, de reprendre, compléter, nuancer, voire critiquer les données rassemblées sur le sujet par G. Gerleman[4] et par L. Allen[5].

Nous tenons à remercier Monique Alexandre et Cécile Dogniez qui ont bien voulu relire ce texte et nous ont fait d'utiles suggestions.

1 J.D. Shenkel, A Comparative Study of the Synoptic Parallels in I Paraleipomena and I–II Reigns, HTR 62 (1969) 63–85.

2 Voir H.St.J. Thackeray, The Greek Translators of the Four Books of Kings, JTS 8 (1907) 262–278.

3 Thackeray, The Greek Translators (n. 2), 274.

4 G. Gerleman, Studies in the Septuagint II. Chronicles (Lunds Universitets Arsskrift 43/3), Lund 1946, 22–29.

5 L. Allen, The Greek Chronicles. The Relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic Text, Part I: The Translator's Craft (VT.S 25), Leyde 1974, 23–26 et 57–59.

La théorie selon laquelle le Pentateuque grec a servi de dictionnaire pour les traducteurs des autres livres, a longtemps prévalu[6]. J. Lust[7] et J. Barr[8] l'ont récemment remise en cause avec des arguments convaincants; leur scepticisme en la matière sera notre fil d'Ariane.

I Le vocabulaire du culte

Le domaine où la fidélité du traducteur des *Chroniques* aux choix lexicaux du Pentateuque est la plus grande, est indéniablement le vocabulaire du culte. Nombreuses sont les attestations de cette fidélité.

Les traducteurs du Pentateuque, pour rendre le mot מִזְבֵּחַ «autel», avaient établi une opposition entre βωμός, l'autel païen, et le néologisme θυσιαστήριον, désignant l'autel du dieu d'Israël[9]. Cette opposition disparaît totalement dans les *Règnes*. Mais on en trouve quelque trace dans les *Paralipomènes*: le substantif βωμός, en 2 Par 31,1 (seul verset des livres historiques où il apparaisse, si l'on excepte *Josué*) est associé à τὰ ὑψηλά «les hauts lieux» et renvoie à l'autel idolâtre. De même, en 2 Par 33,3, les מִזְבְּחוֹת érigées par Manassé en l'honneur des Baals deviennent en grec de simples στῆλαι.

Les sacrifices de paix (זִבְחֵי שְׁלָמִים / שְׁלָמִים) sont désignés dans les *Paralipomènes*, comme dans le Pentateuque, par le syntagme θυσίαι σωτηρίου «offrandes de salut» (2 Par 30,22; 33,16), ou par le génitif seul τοῦ σωτηρίου / τῶν σωτηρίων (2 Par 7,7; 29,35), qui peut suffire, ainsi qu'on l'observe dans plusieurs versets du *Lévitique* (6,5; 7,14; 17,4), à renvoyer au rite. Cette brachylogie enfreint même, dans les *Paralipomènes*, les limites de la grammaticalité: προσήνεγκαν ὁλοκαυτώματα καὶ σωτηρίου «ils apportèrent

---

6 La formulation la plus rigoureuse de cette théorie a été donnée par E. Tov, The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of the Other Books, dans: Mélanges D. Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60[e] anniversaire (OBO 38), éds. P. Casetti/O. Keel/A. Schenker, Fribourg/Göttingen 1981, 577–592.

7 J. Lust, The Vocabulary of LXX Ezechiel and its Dependence upon the Pentateuch, dans: Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. FS C.H.W. Brekelmans (BEThL 133), Louvain 1997, 529–546.

8 J. Barr, Did the Greek Pentateuch Really Serve as a Dictionary for the Translation of the Later Books?, dans: Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday (OLA 118), éds. M.F.J. Baasten/W. Th. Van Peursen, Louvain 2003, 523–543.

9 Voir sur ce point S. Daniel, Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante, Paris 1966, 23 et A. van der Kooij, On the Use of βωμός in the Septuagint, dans: Hamlet on a Hill (n. 8), 601–607.

des holocaustes et (des offrandes) de salut», lit-on en 1 Par 16,1[10]. Dans les *Règnes*, est préféré un équivalent littéral de l'hébreu: αἱ εἰρηνικαί «les pacifiques». Quant au mot hébreu תּוֹדָה «louange», qui désigne une forme particulière de sacrifice de paix, il est rendu dans les *Paralipomènes* par le substantif grec αἴνεσις «reconnaissance» (2 Par 29,31; 33,16)[11], toujours comme dans le *Lévitique* (7,12.13.15).

En 2 Par 29,35, dans le récit de la purification du Temple ordonnée par Ezéchias, le complément «avec les graisses des sacrifices de paix» (בְּחֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים) est étrangement traduit par ἐν τοῖς στέασιν τῆς τελειώσεως τοῦ σωτηρίου «avec les graisses de l'habilitation (de l'offrande) de salut». Le substantif adventice τελείωσις «parachèvement / habilitation»[12], qui n'est guère attesté hors du Pentateuque, est ici considéré par S. Daniel[13] et par L. Allen[14] comme une glose incorporée. Cependant on peut supposer aussi que l'expression sert à introduire un lien intertextuel avec Ex 29 ou Lv 8, chapitres consacrés à l'investiture des prêtres et où se rencontrent des formules comparables («viandes de l'offrande de l'habilitation» Ex 29,34; «bélier de l'habilitation» Ex 29,31; Lv 8,29)[15]. La purification du Temple serait ainsi présentée dans la LXX comme une cérémonie d'habilitation, ou plutôt, en la circonstance, de «ré-habilitation».

Pour traduire אֹהֶל מוֹעֵד «tente de la rencontre», les *Paralipomènes* proposent ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου (1 Par 9,21; 2 Par 1,3 …), les *Règnes* τὸ σκήνωμα τοῦ μαρτυρίου (3 R 8,4): seule la première formule est attestée dans le Pentateuque. Cependant on lit aussi dans les *Règnes* le syntagme ἡ σκηνὴ τοῦ κυρίου (3 R 2,29.30), présent dans le *Lévitique* (17,4) et les *Nombres* (16,9; 17,28 …). Plus significative nous semble donc être l'observation suivante: on retrouve dans les *Paralipomènes* le même phénomène de brouillage que dans le Pentateuque: σκηνή y traduit à la fois אֹהֶל «tente» et מִשְׁכָּן «habitation» (1 Par 16,39; 21,29 …) et μαρτύριον à la fois מוֹעֵד «rencontre» et עֵדוּת «témoignage» (2 Par 24,6)[16].

Le mot אֲרוֹן «coffre», dans les *Paralipomènes*, n'est pas rendu mécaniquement par κιβωτός, comme dans les *Règnes:* le traducteur évite

---

10 La même construction se retrouve en 1 Par 16,2 et 21,26.

11 En 2 Par 29,31 (θυσίας καὶ αἰνέσεως litt. «des offrandes et de reconnaissance»), on observe le même zeugma unissant accusatif et génitif qu'en 1 Par 16,1.2 et 21,26.

12 Sur ce mot, voir P. Harlé/D. Pralon, Le Lévitique (BdA 3), Paris 1988, 41–42.

13 S. Daniel, Recherches sur le vocabulaire du culte (n. 9), 287.

14 L. Allen, The Greek Chronicles, Part I (n. 5), 172.

15 Notons aussi qu'en Ex 29,22, les substantifs στέαρ et τελείωσις se trouvent réunis dans le même verset.

16 L'expression «tente du témoignage» est absente de Samuel-Rois; par ailleurs, on y relève une seule occurrence de מִשְׁכָּן, traduite par σκηνή dans la LXX (2 R 7,6).

d'employer le même terme pour nommer le «coffre saint» (2 Par 35,3) et le simple tronc destiné à collecter l'argent de la restauration du Temple: ce dernier est désigné par un autre substantif, γλωσσόκομον «boîte» (2 Par 24,8.10.11.11). Pour les «perches» servant à transporter l'arche d'alliance, l'hébreu utilise deux mots différents: מוֹטָה (ou מוֹט) et בַּדִּים. Comme celui des *Nombres*, le traducteur des *Chroniques* les rend tous deux par ἀναφορεύς (1 Par 15,15; 2 Par 5,8. 9. 9). Le mot בַּדִּים n'est pas connu du traducteur des *Règnes*, qui semble l'avoir relié à בַּד «séparation», d'où sa traduction par τὰ ἅγια / τὰ ἡγιασμένα (3 R 8,7. 8).

Le «voile» dissimulant le coffre du témoignage (פָּרֹכֶת) est désigné dans les *Paralipomènes*, comme dans le Pentateuque, par καταπέτασμα (2 Par 3,14). Ce mot grec apparaît aussi dans les *Règnes* (3 R 6,36a), mais à l'intérieur d'un verset obscur – sans équivalent dans le TM – où il renvoie à un voile extérieur, celui de la cour[17]. Par ailleurs les ailes des Chérubins, en 1 Par 28,18, ne «protègent» pas le coffre comme dans le texte hébreu (סָכַךְ), elles l'«ombragent» (σκιάζειν): le souvenir d'Ex 38,8 explique ici le choix lexical.

Pour traduire l'expression לֶחֶם הַפָּנִים «pain de la face», le traducteur des *Chroniques* ne reprend pas les équivalences de l'Exode (25,30: ἄρτοι ἐνώπιοι «pains de la présence»; 39,17: ἄρτοι οἱ προκείμενοι «pains exposés»); il la rend toutefois par la formule ἄρτοι προθέσεως «pains de l'exposition» (2 Par 4,19), présente aussi dans l'Exode (40,23), mais en correspondance avec un substrat différent (עֵרֶךְ לֶחֶם «rangée de pains»)[18]. Dans les *Règnes*, les choix de traduction sont proches: la formule ἄρτοι τῆς προθέσεως se trouve combinée avec le décalque littéral ἄρτοι τοῦ προσώπου en 1 R 21,7, et en 3 R 7,34 (parallèle de 2 Par 4,19), on lit ἄρτοι τῆς προσφορᾶς «pains de la présentation».

Enfin, dans les *Paralipomènes*, le vocabulaire des fêtes est conforme à celui du Pentateuque, si l'on excepte le difficile problème que pose l'équivalence פֶּסַח / φασέκ, presque unique dans la LXX[19]. Le mot חֲנֻכָּה «dédicace» est traduit, comme dans les *Nombres*, par ἐγκαινισμός «inauguration» (Nb 7,10. 11. 84 / 2 Par 7,9), et le mot עֲצֶרֶת «assemblée

---

[17] Voir Ph. Lefebvre, Salomon, le temple et le palais. Etude du troisième livre des Règnes de la Septante (thèse non publiée), Paris 1993, 204–211.

[18] L'équivalence לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת litt. «pain de la rangée» / ἄρτοι τῆς προθέσεως se rencontre comme attendu en 1 Par 9,32; 23,29. Voir S. Daniel, Recherches (n. 9), 149–151.

[19] On ne la rencontre ailleurs qu'en Jr 38,8. Cette équivalence est à l'origine de l'attribution des Paralipomènes à Théodotion. L'histoire de cette erreur a été résumée par L. Allen, The Greek Chronicles, Part I (n. 5), 6–17.

solennelle», comme dans le *Lévitique*, par ἐξόδιον «clôture» (Lv 23,36 / 2 Par 7,9)[20].

L'ensemble de ces convergences lexicales dans le domaine cultuel suppose, de la part du traducteur des *Chroniques*, une véritable familiarité avec le texte du Pentateuque grec. Cependant la source du traducteur n'était peut-être pas uniquement livresque: il est possible qu'il se soit parfois contenté de puiser, pour les noms de fêtes par exemple, dans le lexique cultuel de la communauté juive d'Alexandrie, qui pour partie s'est sans doute constitué antérieurement à la traduction du Pentateuque.

II Les vocabulaires techniques

L'empreinte du Pentateuque est aussi perceptible dans le domaine des vocabulaires techniques; mais les convergences lexicales y sont moins assurées. Dans les difficiles chapitres sur la construction du Temple (3 R 5–7; 1 Par 28; 2 Par 2–4), le lexique du Pentateuque est certes présent, mais comme un parfum évaporé dans l'air, à l'état de simples «traces».

Tout d'abord, pour les listes d'objets du Temple, les correspondances entre termes grecs et hébreux sont incertaines. En 1 Par 28,14–17 la liste grecque simplifie de manière sensible la liste hébraïque; en 2 Par 4,21–22 on compte huit noms d'objets en hébreu, six seulement en grec. Par endroits les listes semblent diverger presque totalement: en 1 Rois 7,50 le TM énumère «les bols, les mouchettes, les coupes à aspersion, les gobelets, les cassolettes …», tandis que la LXX (3 R 7,36) égrène «les portes extérieures, les clous, les patères, les plats, les encensoirs …». Il est bien sûr possible que le grec repose ici ou là sur un substrat hébreu différent du TM. Cependant le traducteur semble viser surtout à reproduire en grec l'effet d'accumulation produit par ces listes: il ne paraît pas avoir, face à elles, le même souci d'acribie philologique que les traducteurs contemporains.

Les noms d'objets du Pentateuque grec se retrouvent dans les *Règnes* comme dans les *Paralipomènes*, mais souvent en correspondance avec un terme hébreu différent. De fait, des phénomènes de brouillage affectaient dès le Pentateuque le lexique des objets liturgiques: au substantif מַחְתָּה, par exemple, correspondaient trois traductions grecques différentes (ἐπαρυστρίς «burette», πυρεῖον «brasero», ὑπόθεμα «soucoupe»). Le Pentateuque pouvait donc difficilement être utilisé comme un dictionnaire en ce domaine.

On peut dresser des listes comparatives; mais sont-elles vraiment signifiantes? Les *Règnes* et les *Paralipomènes* ont en commun avec le

[20] Les mots חֲנֻכָּה et עֲצֶרֶת sont absents de Samuel–Rois.

Pentateuque les noms d'objets suivants: θυίσκη «encensoir», κρεάγρα «fourchette», λυχνία «chandelier», λύχνος «lampe», λέβης «marmite», πυρεῖον «brasero» et φιάλη «coupe». On rencontre seulement dans les *Règnes* les mots ἐπαρυστρίς «burette», λαμπάδιον «lampion» et τρυβλίον «plat»; et seulement dans les *Paralipomènes* les substantifs λαβίς «mouchettes» et σπονδεῖον «coupe à libation». Le souvenir des listes de l'*Exode* ou des *Nombres* a pu guider les traducteurs dans le choix de ces mots; cependant, comme il s'agit pour partie d'objets de la vie quotidienne, la filiation avec le Pentateuque n'est pas prouvée.

Pour la traduction de l'hébreu כִּיּוֹר «bassin», les *Paralipomènes* (2 Par 4,6.14) proposent λουτήρ, comme le Pentateuque. La traduction des *Règnes* (3 R 7,24. 24. 24. 29), χυτρόκαυλος «marmite», est moins pertinente[21]. En 2 Ch 6,13, dans le récit de la dédicace du Temple, le mot כִּיּוֹר est employé dans un sens différent: «estrade», «chaire»; le traducteur le rend alors par βάσις «socle»: le souvenir du syntagme «le bassin et son socle», dont on trouve plusieurs occurrences dans le Pentateuque[22], a pu favoriser ce glissement métonymique.

La trace du Pentateuque peut aussi être repérée dans l'évocation des techniques de fabrication. En ce domaine, les traducteurs des livres historiques, comme ceux de l'*Exode*, empruntent au vocabulaire de l'artisanat hellénistique, et en particulier aux lexiques de l'orfèvrerie et de la joaillerie, activités florissantes dans l'Alexandrie des Ptolémées. Cependant, là encore, si l'on retrouve bien dans la description du Temple des termes techniques présents déjà dans le Pentateuque, on ne saurait parler de correspondance systématique: les convergences lexicales sont souvent indépendantes des substrats hébreux. A l'instar des romanciers médiévaux évoquant des architectures merveilleuses[23], les traducteurs puisent dans les lexiques spécialisés plus, semble-t-il, pour produire un effet d'étrangeté et susciter la fascination que pour proposer une description rigoureuse et vraisemblable. Et le Pentateuque grec, en la matière, a été pour les traducteurs une source d'inspiration stylistique, bien plutôt qu'un dictionnaire.

Le vocabulaire grec de la fonderie (χωνεύειν, χωνευτός, χώνευμα, χώνευσις) est commun au Pentateuque et aux livres historiques. Mais d'autres choix lexicaux n'étaient guère possibles, dans ce domaine très spécialisé. On remarquera seulement que le traducteur des *Chroniques*

---

21 On trouve cependant un exemple de l'équivalence כִּיּוֹר / λουτήρ en 3 R 7,17. En 3 R 7,26, ce même mot hébreu est rendu par λέβης «chaudron».

22 Ex 30,18.28; 31,9; 38,26; Lv 8,11; Nb 4,14.

23 Nous songeons par exemple à la description du tombeau de Camille dans l'Enéas.

désigne les idoles à l'aide de l'adjectif χωνευτός «(en métal) fondu» (2 Par 33,7; 34,3.4), mais choisit pour qualifier la Mer de bronze le synonyme classique χυτός (2 Par 4,2)[24]: aurait-il hésité à associer à un objet liturgique mis en place par Salomon, l'adjectif appliqué dans l'*Exode* (32,4) au «veau d'or» (le μόσχος χωνευτός) et présent dans les différents versets du Pentateuque formulant l'interdit de l'idolâtrie (Ex 34,17; Lv 19,4; Nb 33,52; Dt 27,15)?

Pour les autres activités artisanales, on constate plus de divergences entre *Règnes* et *Paralipomènes*, l'empreinte lexicale du Pentateuque continuant à être plus nette dans les *Chroniques* grecques.

La description du Temple énumère plusieurs motifs décoratifs, dont les noms font parfois difficulté pour les traducteurs. En 2 Par 4,13 les «quatre cents grenades» de l'hébreu deviennent en grec «quatre cents clochettes d'or»; le mot ῥοίσκος «grenade» n'apparaît que plus loin dans le verset. L'écart provient ici du lien intertextuel établi avec Ex 28,33.34 (et 36,32.33), où les mots «clochette» (κώδων) et «grenade» (ῥοίσκος) désignent deux ornements brodés en alternance sur la bordure inférieure de la «robe talaire». L'influence du Pentateuque est ici clairement avérée. En revanche, pour le mot «guirlandes» (שַׁרְשְׁרוֹת), qui évoque un autre motif décoratif, le traducteur des *Chroniques* n'a pas puisé à cette source: en 2 Par 3,16 il propose d'abord une translittération (σερσερώθ), puis une traduction précise par l'hapax LXX χαλαστά. Or l'*Exode* traduisait ce mot hébreu par κροσσωτά «cordelières» (28,14) ou κροσσοί «cordons» (28,22; 36,22). Pour ce même verset des *Paralipomènes*, le recenseur antiochien a bien emprunté, lui, sa traduction à l'*Exode* (28,29a); mais il propose ἁλυσιδωτά «chaînettes», qui est en correspondance dans ce livre avec un autre terme hébreu (עֲבֹתֹת).

Le lexique de la gravure et de l'orfèvrerie présente, dans les *Paralipomènes*, quelques points de convergence avec celui de l'*Exode*. Dans les deux livres grecs on relève le verbe διαγλύφειν «graver» (Ex 28,11 / 2 Par 4,5); par ailleurs, le syntagme hébreu צִפָּה זָהָב / חִפָּה «recouvrir d'or» y est rendu par la même figure étymologique grecque, χρυσοῦν (Ex 26,37 / 2 Par 3,8) ou καταχρυσοῦν (Ex 25,11 / 2 Par 3,5) χρυσίῳ, alors que les *Règnes* en proposent un simple décalque littéral, περιέχειν χρυσίῳ (3 R 6,20.21. 28 …). Les compléments χρυσίῳ καθαρῷ / χρυσίου καθαροῦ, dont on trouve de nombreuses occurrences dans l'*Exode*, réapparaissent à cinq reprises en 2 *Paralipomènes*, pour un substrat soit identique (זָהָב טָהוֹר), soit différent (זהב טוֹב / זָהָב סָגוּר / מִכְלוֹת זָהָב).

En matière de joaillerie, le texte hébreu des *Chroniques* (1 Ch 29,2) reprend une expression d'*Exode* 35,27: אַבְנֵי־שֹׁהַם וּמִלֻּאִים «pierres de béryl et

---

[24] On trouve une seule autre occurrence de cet adjectif dans la LXX: Jb 40,18.

pierres de garniture». Pour le nom de la pierre précieuse, le traducteur se contente de translittérer, λίθοι σοόμ, alors que l'*Exode* proposait une traduction, λίθοι τῆς σμαράγδου «pierres d'émeraude». Mais le terme hébreu מִלּוּאִים est rendu par le même génitif dans les deux textes grecs: πληρώσεως, litt. «de remplissage», c'est-à-dire «d'incrustation». Il y a donc dans les *Paralipomènes* souvenir partiel de l'*Exode* … à moins bien sûr que l'expression ne corresponde à une traduction littérale, ou encore qu'elle n'ait appartenu à la langue courante dans l'Alexandrie ptolémaïque.

Pour le lexique du tissage, on observe que le traducteur des *Chroniques* procède comme celui de l'*Exode*[25]*:* il introduit le verbe ὑφαίνειν «tisser», sans correspondance avec l'hébreu, dans des versets où il est question simplement de travail artistique (2 Par 2,13; 3,14). L'hébreu dit en 2 Ch 3,14: «il fit représenter [וַיַּעַל] sur (le voile) des chérubins»; mais le grec traduit: «il tissa [ὕφανεν] sur lui des chérubins». Le traducteur se souvient peut-être ici d'Ex 26,31: ἔργον ὑφαντὸν ποιήσεις αὐτὸ χερουβίμ «tu en feras une œuvre brochée de chérubins». Par ailleurs, les listes de matériaux textiles sont identiques dans les *Paralipomènes* et l'*Exode* (βύσσος «lin», ὑάκινθος «hyacinthe», πορφύρα «pourpre», κόκκινος «cramoisi»), bien que leurs substrats présentent des différences (dans les *Chroniques*, le «lin» est désigné par בּוּץ, non par שֵׁשׁ; et le carmin par כַּרְמִיל, non par תּוֹלַעַת שָׁנִי).

Enfin, pour le lexique de la parfumerie, les *Paralipomènes* semblent faire aussi écho au Pentateuque. En 2 Par 13,11, l'expression hébraïque קְטֹרֶת־סַמִּים «encens aromatique» est traduite, comme dans l'*Exode* (31,11; 35,19 …) ou le *Lévitique* (4,7), par θυμίαμα συνθέσεως «encens de composition».

Les *Règnes* ne présentent pas, dans ces différents domaines techniques, autant de convergences lexicales avec le Pentateuque que les *Paralipomènes*. Cependant quelques termes techniques du Pentateuque, absents des *Chroniques* grecques, se retrouvent dans les *Règnes*. Le mot «chapiteau» (כֹּתֶרֶת) est simplement translittéré dans les *Paralipomènes* (χωθαρέθ: 2 Par 4,12); le traducteur de 3 R 7 le rend, lui, par ἐπίθεμα, mot présent en Ex 25,17 dans une glose étymologique précisant le terme «propitiatoire»[26]. Le mot «volutes» (גֻּלּוֹת), dans les *Paralipomènes* (2 Par 4,12), est d'abord translittéré en γωλάθ, puis traduit inexactement par κεφαλαί; le traducteur des *Règnes* propose τὰ στρεπτὰ τῶν γλυφῶν «les torsades ciselées», expression qui regroupe deux termes techniques présents dans le texte grec de l'*Exode*, στρεπτός «incurvé» (Ex 25,11) et γλυφή «gravure» (Ex 28,21). Le

---

[25] Sur le lexique du tissage dans l'Exode, voir A. Le Boulluec/P. Sandevoir, L'Exode (BdA 2), Paris 1989, 68.

[26] On sait que le mot ἐπίθεμα est employé par ailleurs, dans le Lévitique et les Nombres, avec un autre sens: «déposition».

vocabulaire de la gravure est d'ailleurs plus riche dans les *Règnes* que dans les *Paralipomènes:* on y relève le substantif γραφίς «burin» (3 R 6,29), ainsi que le verbe ἐκκολάπτειν «tailler, graver» (3 R 6,29.35) et l'adjectif τορευτός «ciselé» (3 R 10,22), trois mots eux aussi attestés dans l'*Exode* (32,4; 36,13; 25,18.31.36) et absents des *Paralipomènes*. Pour désigner une figure en relief, l'*Exode* (28,36) emploie le terme ἐκτύπωμα, et les *Règnes* (3 R 6,35) le synonyme ἐκτύπωσις.

En matière de parfumerie, les *Règnes* traduisent généralement בֹּשֶׂם par ἥδυσμα, comme l'*Exode* (30,23.34), alors que les *Paralipomènes* préfèrent ἄρωμα, mot absent du Pentateuque. En 3 R 10,25, dans l'énumération des présents reçus par Salomon, on lit l'expression στακτὴν καὶ ἡδύσματα «essence de myrrhe et aromates», en correspondance avec un texte hébreu différent: נֵשֶׁק וּבְשָׂמִים «armes et aromates»; le souvenir d'Ex 30,34 («Et le Seigneur dit à Moïse: Procure-toi des aromates, essence de myrrhe …») a pu jouer dans ce choix de traduction[27].

Ces convergences lexicales entre *Règnes* et Pentateuque, bien que moins nombreuses que dans les *Paralipomènes*, peuvent être le fait du hasard. Elles ne proviennent pas de correspondances fixes avec l'hébreu. Cependant des réminiscences du Pentateuque grec ont pu conduire les traducteurs des *Règnes*, comme ceux des *Paralipomènes*, à esquisser un pastiche. On retrouve dans les chapitres consacrés à la construction du Temple le même trait que dans les descriptions de l'*Exode:* la surcharge de termes techniques. Ainsi, pour ces chapitres, l'inspiration puisée dans le Pentateuque a été peut-être moins d'ordre lexical que stylistique.

III Phénomènes d'intertextualité

Au cours des analyses précédentes, plusieurs jonctions verbales entre *Exode* grec et livres historiques ont été repérées. De fait les convergences lexicales avec le Pentateuque semblent résulter le plus souvent de phénomènes d'intertextualité. Le texte hébreu des chapitres consacrés au règne de Salomon présente des éléments invitant à ce rapprochement; mais la LXX de ces chapitres, surtout dans les *Paralipomènes*, souligne et renforce ces liens intertextuels. On peut y discerner les linéaments d'une herméneutique analogique superposant les figures de Salomon et de Moïse.

Aux jonctions verbales précédemment analysées, se surajoutent divers autres indices d'intertextualité. En 2 Par (8,4.6; 17,12), l'expression עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת «villes d'entrepôts» est traduite par πόλεις ὀχυραί «villes fortes»,

---

27 Le même écart entre TM et LXX se retrouve dans le verset parallèle, 2 Par 9,24.

comme en Ex 1,11. Le participe מְנַצְּחִים, en 2 Par 2,17, est rendu par ἐργοδιῶκται «surveillants de travaux», mot propre à la LXX de l'*Exode*, où il correspond à un autre substrat (נֹגְשִׂים). Le traducteur forge même sur ce substantif le dénominatif ἐργοδιωκτεῖν (2 Par 8,10), hapax LXX qui n'est pas attesté par ailleurs dans la langue grecque: l'intertextualité devient ainsi source d'innovation lexicale.

Le texte grec de la prière de Salomon lors de la dédicace du Temple, dans les *Paralipomènes*, laisse affleurer des réminiscences de l'*Exode.* Le mot נֶגַע «coup» y est rendu par πληγή (2 Par 6,28), comme en Ex 11,1 (équivalence présente dans ces deux seuls versets de la LXX). La formule appliquée au ciel, מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ «la demeure où tu habites», est traduite comme dans le Cantique de Moïse (Ex 15,17) par ἕτοιμον κατοικητήριόν σου «ta demeure toute prête» (2 Par 6,30.33.39)[28].

Cette dernière traduction se retrouve dans les versets parallèles des *Règnes* (3 R 8,39.43.49). Il est donc possible que cette coïncidence résulte de l'assimilation des parallèles. Cependant, des liens intertextuels avec l'*Exode*, certes moins nombreux que dans les *Paralipomènes*, apparaissent aussi dans les chapitres des *Règnes* consacrés à Salomon. Le mot נֶגַע y est rendu par συνάντημα «adversité» (3 R 8,37), autre terme caractéristique du texte grec de l'*Exode* (9,14). Et en 3 R 9,9, le traducteur «ajoute», semble-t-il, au complément ἐξ Αἰγύπτου l'apposition ἐξ οἴκου δουλείας «de la maison de servitude», formule récurrente dans ce livre du Pentateuque.

Sauf à ressusciter la théorie des réminiscences passives forgée par R. Ottley et naguère battue en brèche par J. Koenig[29], il semble difficile de nier que ensemble de ces convergences lexicales avec l'*Exode*, vu leur abondance, n'implique un phénomène d'intertextualité, et ne suppose une exégèse mettant en regard sanctuaire du désert et Temple de Jérusalem, figure de Moïse et personnage de Salomon. Nous en trouverons une ultime confirmation dans l'analyse de 2 Par 4,11. L'hébreu dit: «Houram fit les bassins, les pelles et les coupes à aspersion …»; étrangement le grec traduit: «Khiram fit les fourchettes, les braseros, le foyer de l'autel et tous ses accessoires …». De fait il ne s'agit pas ici d'une traduction, mais d'une citation approximative d'Ex 27,3–5: cinq des substantifs de ces versets se retrouvent en 2 Par 4,11[30]. L'insertion de cette citation dans le texte des *Paralipomènes* atteste de manière certaine le processus herméneutique sous-

---

[28] Sur cette expression stéréotypée, voir A. Le Boulluec/P. Sandevoir, L'Exode (n. 25), 176.

[29] J. Koenig, L'Herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe (VT.S 33), Leyde 1982, 3–8.

[30] G. Gerleman, Studies in the Septuagint II (n. 4), 25–26, pensait à une allusion à Ex 38,23–24; mais le lien avec Ex 27,3–5 nous semble plus étroit.

jacent à la traduction. Elle confirme par ailleurs que le Pentateuque grec a été pour les traducteurs moins une source d'équivalences lexicales fixes qu'un vivier d'échos intertextuels latents, toujours susceptibles d'être actualisés au fil du travail de traduction.

Dans les livres historiques, les phénomènes d'intertextualité ne se limitent pas cependant à l'*Exode*. On peut aussi y repérer des liens intertextuels avec les autres livres du Pentateuque.

En 1 Par 15,27, dans le récit de la cérémonie organisée par David à l'occasion du transfert de l'arche, le Chroniste précise que le roi «était revêtu d'un manteau de byssus [מְעִיל בּוּץ]» et ajoute en fin de verset qu'il «avait aussi, sur lui, un éphod de lin [אֵפוֹד בָּד]». Les deux expressions sont rendues en grec par le même syntagme, στολὴ βυσσίνη «robe de lin fin», dont on trouve une seule autre occurrence dans la LXX, en Gn 41,42. Dans ce verset, Joseph, reconnu par Pharaon comme investi de l'esprit divin, reçoit de ses mains les insignes du pouvoir: un anneau, un collier d'or et une «robe de lin fin». Le choix lexical du traducteur des *Chroniques* peut ici s'expliquer par ce lien intertextuel: le roi David est bien lui aussi habité par l'esprit de Dieu au cours de cette fête, que le Chroniste transforme en grandiose cérémonie liturgique. Toutefois, la présence d'une seule jonction verbale entre les deux textes empêche de considérer ce lien comme assuré.

Plus certain paraît être l'écho perceptible entre un stique des prophéties de Balaam et une phrase du Chroniste glorifiant David. Robert Hanhart[31] a montré comment la LXX avait réutilisé, en Dn 11,30, le texte grec de ces prophéties. Une réutilisation analogue est peut-être présente aussi en 1 Par 14,2. Le Chroniste écrit que «la royauté de David était … exaltée à cause d'Israël son peuple». L'hébreu présente la forme נִשֵּׂאת, traduite par ἐπήρθη dans le parallèle (2 R 5,12), conformément à l'équivalence habituelle נָשָׂא / ἐπαίρειν. Dans les *Paralipomènes*, on lit une traduction différente: ηὐξήθη … ἡ βασιλεία αὐτοῦ «sa royauté / son royaume a été augmenté». Or, dans toute la LXX, la traduction de נָשָׂא par αὐξάνειν ne se retrouve qu'en Nb 24,7, dans une formule de la troisième parabole de Balaam, comparable à celle des *Paralipomènes:* αὐξηθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ «son royaume augmentera». La traduction semble souligner ainsi que par ses victoires militaires, David réalise la prophétie des *Nombres*. Au futur de la prophétie (αὐξηθήσεται) se substitue l'aoriste de l'accomplissement (ηὐξήθη). Ce lien ténu mais précis se trouve renforcé, dans la prophétie de Nathan, par la présence de l'expression αὐξήσω σε litt. «je t'augmenterai» (1 Par 17,10), qui est en correspondance

[31] R. Hanhart, Die Übersetzung der Septuaginta im Lichte ihr vorgegebener und auf ihr gründender Tradition, dans: R. Hanhart, Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum (FAT 24), éd. R.G. Kratz, Tübingen 1999, 110–135, ésp. 124–126.

avec un texte hébreu différent («je t'ai annoncé»). Et on peut lire dans cette deuxième occurrence du verbe αὐξάνειν un nouvel écho de Nb 24,7.

Enfin, des liens intertextuels avec le *Deutéronome* peuvent aussi être repérés. La prière de Salomon lors de la dédicace du Temple reprend plusieurs malédictions de Dt 28. Ce lien est souligné par le traducteur des *Paralipomènes* qui, pour rendre l'hébreu שִׁדָּפוֹן «rouille», emprunte au texte grec de Dt 28,22 le néologisme ἀνεμοφθορία «destruction par le vent». De même, dans la réponse de Dieu à la prière de Salomon, qui contient une série de menaces, l'expression «je ferai (de cette Maison) la fable et la risée de tous les peuples» est traduite dans les *Paralipomènes* (2 Par 7,20) à l'aide des mêmes équivalences lexicales qu'en Dt 28,37: מָשָׁל / παραβολή «exemple» et שְׁנִינָה / διήγημα «récit».

Pour ces chapitres, le lien avec le *Deutéronome* est plus discret dans le texte des *Règnes*. Certes, dans la liste des fléaux énumérés par Salomon, on lit en 3 R 8,37 le mot ἐρυσίβη «nielle», présent en Dt 28,42[32]. Mais, pour la formule «la fable et la risée», le traducteur de 3 R 9,7 puise, non dans le vocabulaire des malédictions deutéronomiques, mais dans celui des imprécations prophétiques: on lit dans le texte grec, pour un hébreu presque identique à celui de 2 Ch 7,20, ἔσται Ἰσραὴλ εἰς ἀφανισμὸν καὶ εἰς λάλημα «Israël sera livré à la destruction et au commérage». Le tour εἰς ἀφανισμόν est récurrent dans la LXX des prophètes (XII, Jérémie)[33], et le mot λάλημα ne se rencontre guère ailleurs que dans le livre d'Ezéchiel.

Toutefois le texte des *Règnes* témoigne, par ailleurs, d'un net phénomène d'intertextualité avec le *Deutéronome*, qui n'a pas d'équivalent dans les *Paralipomènes*. Le texte de 3 et 4 *Règnes* comporte six occurrences du mot προσόχθισμα «haine». Ce mot est un hapax du Pentateuque qui apparaît en Dt 7,26, et qui ne semble pas attesté avant cet emploi. En 3 *Règnes* (11,33; 16,32; 18,29), il est «ajouté» par le traducteur, sans correspondance avec un mot hébreu, tandis qu'en 4 *Règnes* (23,13. 13. 24), il sert à rendre, comme en Dt 7,26, la racine שׁקץ. Dans le *Deutéronome*, ce terme est employé dans une liste d'interdits visant les cultes idolâtres; et les traducteurs des *Règnes*, eux, l'utilisent pour désigner les idoles dans des récits évoquant ces mêmes cultes: ils rappellent ainsi discrètement, au détour d'un mot, les prescriptions deutéronomiques. En 4 R 23, dans le récit de la réforme de Josias, où l'on relève trois occurrences de προσόχθισμα, le phénomène d'intertextualité est

---

32 On trouve dans ce même verset le mot ἐμπυρισμός «embrasement», qui peut être considéré comme un souvenir de Lv 10,6.

33 Autre lien entre Règnes et Prophètes: dans le Cantique d'Anne, en 1 R 2,10 LXX, la LXX contient six stiques sans équivalent dans le TM, empruntés à Jr 9,22–23.

plus large: y apparaît aussi le mot μαρτύρια «témoignages» (23,3), caractéristique du lexique grec du *Deutéronome*[34].

Ainsi, dans les *Règnes* comme dans les *Paralipomènes*, les phénomènes d'intertextualité favorisent les convergences de vocabulaire avec le Pentateuque. Ces convergences peuvent reposer sur des substrats tantôt identiques, tantôt différents. Le seul littéralisme de la traduction ne saurait donc expliquer toujours les similitudes lexicales.

Au cours de cette étude, plusieurs constantes lexicographiques sont apparues.

Comme G. Gerleman l'avait établi, le texte grec des *Chroniques* emprunte plus de mots au Pentateuque que celui des *Règnes*, en particulier dans le domaine cultuel.

Cependant ces emprunts ne sont pas systématiques. Le traducteur des *Paralipomènes* n'emploie pas *les* mots *du* Pentateuque; il puise *des* mots *dans* le Pentateuque. Il semble plus judicieux souvent de parler d'«empreinte» que d' «emprunt», de «trace» que de «copie». Comme le montre l'étude des lexiques spécialisés, le Pentateuque n'a pas été consulté comme un dictionnaire. Les convergences lexicales sont loin de reposer toutes sur des équivalences de substrats. Dans les chapitres techniques, elles paraissent résulter surtout du désir d'imiter le style chatoyant des descriptions de l'*Exode*. Nombre de ces convergences proviennent aussi de phénomènes d'intertextualité, les similitudes lexicales pouvant souvent s'expliquer par des influences scripturaires.

Enfin la marque du Pentateuque est certes moins visible sur le texte des *Règnes;* elle n'est pas pour autant inexistante. Indépendamment des *Paralipomènes*, les traducteurs des *Règnes* ont à l'occasion repris mots et tournures du Pentateuque.

Dans les *Règnes* comme dans les *Paralipomènes*, l'empreinte lexicale du Pentateuque est bien sensible, mais sous des formes divergentes: ces livres historiques ne disent pas toujours «les choses juives» avec les mêmes mots grecs. Renonçant au souci ancien de la συμφωνία τῆς γραφῆς, le septantiste moderne doit s'efforcer de restituer la ποικιλία τῶν γραφῶν.

---

34 Sur ce phénomène d'intertextualité, voir C. Dogniez/M. Harl, Le Deutéronome (BdA 5), Paris 1992, 24.

Martin Vahrenhorst

„Mehr als ein Wörterbuch“

Beobachtungen zum Verhältnis des 2. Chronikbuches zum Pentateuch[1]

«Davantage qu’un dictionnaire» – Observations relatives aux rapports entre le deuxième livre des Chroniques et le Pentateuque

Dans la continuité de l’exposé de Bruno Meynadier, cet article pose la question des relations entre le deuxième livre des Chroniques et le Pentateuque. Il s’appuie ainsi sur un choix de passages où la traduction du deuxième livre des Chroniques semble s’éloigner ou s’éloigne effectivement des équivalents courants dans le Pentateuque.

Si l’on part de l’idée que le traducteur connaissait le Pentateuque et qu’il en a, en principe, compris les choix de traduction, on peut supposer que la Septante du Pentateuque a constitué pour lui, non un simple dictionnaire, mais bien plutôt un «système linguistique» qui lui fournit les éléments avec lesquels il sait jongler de manière créative et réfléchie. Lorsque le traducteur a le choix entre plusieurs traductions possibles, il opte pour celle qui est le mieux adaptée au contexte. Cela révèle non seulement son rapport au Pentateuque mais aussi sa méthode de traduction. En tant que traducteur, il est responsable du contenu du texte qu’il doit traduire. Par conséquent, il choisit une autre traduction, quand les options adoptées par le Pentateuque ne s’accordent pas au contenu qui est le sien.

A la lumière des exemples étudiés, le traducteur apparaît comme quelqu’un qui fournit plus qu’une simple aide de traduction destinée à rapprocher le lecteur de l’original hébreu. Il propose en effet un texte autonome, dans lequel on perçoit bien les traits dominants du texte qu’il traduit, à la fois du point de vue de la théologie et du contenu.

Bruno Meynadier hat in seinem Referat überzeugend gezeigt, dass die griechische Übersetzung der Chronikbücher in besonderer Weise Anleihen beim Pentateuch macht: Woher sonst sollte wohl der Gedanke stammen, dass die Cherubim die Bundeslade überschatten (1Chr 28,18) und nicht bloß be-

[1] Korreferat zum Referat „Eléments de lexicographie comparée des Règnes et des Paralipomènes“ von Bruno Meynadier. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Für die Drucklegung wurden einzelne Beobachtungen ergänzt.

decken (1Kön 8,7), wenn nicht aus dem Pentateuch (Ex 25,20; 38,8)?[2] Auch die intertextuellen Bezüge, auf die Bruno Meynadier hinweist, sprechen für sich. So lässt sich die Wahl der Übersetzung ἐν στολῇ βυσσίνῃ für בִּמְעִיל בּוּץ in 1Chr 15,27 sehr gut als Anspielung auf Gen 41,42 (בִּגְדֵי־שֵׁשׁ) verstehen, und die auffällige Wendung τελειώσις τοῦ σωτηρίου für שְׁלָמִים in 2Chr 29,35 findet eine einleuchtende Erklärung, wenn man sie als „Erinnerung“ an die Investitur der Priester in Ex 29 bzw. Lev 8 liest.

Meynadier zeigt darüber hinaus aber auch, dass der Pentateuch für den Übersetzer der Chronikbücher sicherlich nicht als Wörterbuch im Sinn einer Vokabelliste gedient hat. Die griechischen Chronikbücher verwenden nicht mechanisch die Worte des Pentateuch, sondern sie schöpfen je und je aus seinem Sprachschatz – sei es um an Stil und Dignität des Pentateuch teilzuhaben, sei es um theologisch gezielte Bezüge zum Pentateuch herzustellen.

Ordnet man Meynadiers Beitrag in die aktuelle Forschungslandschaft zur Frage der Bedeutung des LXX-Pentateuch für die anderen Bücher der Bibel ein, so differenziert er die Thesen von James Barr (dass der Pentateuch den Übersetzern späterer Bücher als Modell oder gar Wörterbuch gedient hat, ist alles andere als sicher)[3] einerseits und Emanuel Tov (die Übersetzer späterer Bücher haben sich manchmal am Pentateuch orientiert)[4] auf der anderen Seite. Er vermeidet extreme Alternativen[5] und zeigt uns einen Übersetzer, der theologisch reflektiert mit seinem Erbe umgeht.

Ich möchte diese Spur weiter verfolgen, indem ich anhand ergänzender Beispiele untersuche, wie sich die Bezüge zwischen der Sprache des Pentateuchs und der des 2. Chronikbuches beschreiben lassen. Diese Beispiele

---

2 Wir müssen natürlich immer auch damit rechnen, dass die liturgische Sprache der alexandrinischen Gemeinde ebenso wie die Alltagssprache dieser Stadt für manche Korrespondenz zwischen dem Pentateuch und den Chronikbüchern verantwortlich sein könnte. Doch gibt es auch eindeutige Hinweise für literarische Bezüge (vgl. Meynadier zu 1Chr 29,2).

3 Vgl. J. Barr, Did the Greek Pentateuch Serve as a Dictionary?, in: Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday (OLA 118), hg. v. M. F. J. Baasten/W. Th. van Peursen, Leuven 2003, 523–543.

4 Vgl. E. Tov, The Septuagint, in: Mikra. Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (CRINT II/1), hg. v. J. Mulder/H. Sysling, Assen 1988, 161–188; ders., The Impact of the Septuagint Translation of the Torah and the Translation of the Other Books, in: ders., The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint (NT.S 72), Leiden u.a. 1999, 183–202.

5 Die oben formulierten Thesen werden den differenzierten Ausführungen der genannten Autoren nicht völlig gerecht. E. Tov geht nicht davon aus, dass der Pentateuch von den Übersetzern späterer Bücher als Wörterbuch benutzt wurde (vgl. Tov, The Septuagint [s. Anm. 4], 169.171), und J. Barr räumt ein, dass manche Bücher – z. B. die Chronikbücher – „more pentateuchial“ als andere sind (Barr, Greek Pentateuch [s. Anm. 3], 542).

haben gemeinsam, dass sich ihr Sprachgebrauch *auf den ersten Blick* von dem im Pentateuch verbreiteten unterscheidet[6]:

1. Ich beginne mit der Übersetzung des Verbs קטר mit θυμιάω (räuchern) [2,3.5; 13,11; 26,16 u.ö]. Diese – sachgemäße – Übertragung findet sich im Pentateuch nur an vier Stellen (Ex 30,7.8; 40,5.27). Wesentlich häufiger ist die Wiedergabe mit ἐπιτίθημι ([auflegen] ab Lev 1,9 mehr als 20 Mal im Leviticusbuch). Im Leviticusbuch wird קטר allerdings in der Regel für die Verbrennung von Opferteilen wie z. B. dem Fett und nicht für ein Weihrauchopfer im eigentlichen Sinn gebraucht. Das ist im 2. Chronikbuch anders. Hier kann קטר durchweg als Terminus technicus für das Darbringen eines Rauchopfers verstanden werden. Wenn sich der Übersetzer also auf den Pentateuch bezogen haben sollte, dann hat er aus den dort vorgegebenen Übersetzungsmöglichkeiten nicht diejenige gewählt, die dort besonders verbreitet ist, sondern die, die im Kontext am besten passt.

2. Im hebräischen Text von 2Chr 4,6 findet sich zweimal das Verb רחץ (waschen). In einem Fall bezeichnet es das Waschen von Opferteilen, im anderen die Waschung, die die Priester an sich selbst vollziehen. Im ersten Fall wählt der Übersetzer πλύνω (waschen). Diese Wahl entspricht einer im Pentateuch üblichen Gleichung (vgl. Ex 29,17; Lev 1,9.13 u.ö.). An vielen Stellen im Pentateuch verwendet man רחץ jedoch auch, um von der Waschung der Priester oder anderer Menschen zu sprechen. Standardäquivalent ist dann λούω ([baden] vgl. Lev 8,6; 15,5 u.ö.). Daneben findet sich relativ selten eine dritte Übersetzungsmöglichkeit, nämlich νίπτω. Der Pentateuch macht davon an 13 Stellen Gebrauch – und zwar immer dann, wenn es um das Waschen einzelner Körperteile geht (vgl. Gen 18,4; 19,2; Ex 30,19.21; 38,27; Dtn 21,6). Zu diesem Zweck dient nach Ex 30,19 das Kupferbecken, das in der Stiftshütte stehen soll und das der Übersetzer von 2Chr wie 1Kön 7,23 mit dem „Meer“ identifiziert – zumindest schafft er durch die Wahl des Äquivalents für רחץ einen recht eindeutigen Bezug. Aus dem Angebot an Übersetzungsmöglichkeiten, das sich im Pentateuch findet, wählt der Übersetzer wieder eine Übersetzung aus, die im Kontext besonders präzise ist, nämlich νίπτω. Zugleich stellt er einen Bezug zur Stiftshütte her.

---

[6] Sie fehlen darum in der Liste der Vokabeln, anhand derer E. Tov den Einfluss des Pentateuch(s) auf die Übersetzer der späteren Bücher aufzuzeigen sucht (vgl. Tov, Impact [s. Anm. 4], 184ff), und können daher zu dem gerechnet werden, was J. Barr „negative evidence“ gegen die These von der Beeinflussung durch den Pentateuch nennt (Barr, Greek Pentateuch [s. Anm. 3], 535).

3. In 2Chr 2,3; 29,17 und 31,3 wird das Wort חדשׁ (Monat) mit νουμηνία (Neumond) übersetzt. Diese Äquivalenz kennt der Pentateuch ebenfalls an vier Stellen (Ex 40,2.17; Num 10,10; 29,6). Üblicherweise wird חדשׁ dort allerdings mit μήνος wiedergegeben (weit über 40 Mal). Vergleicht man die Stellen, an denen νουμηνία im Pentateuch und im 2. Chronikbuch begegnen, so zeigen sich einige Entsprechungen. In zwei Fällen geht es um den ersten Tag des ersten Monats (Ex 40,2.17; 2Chr 29,17) in den anderen Fällen um den sog. Neumond (Num 10,10 [ראשׁ חדשׁ]; 29,6; 2Chr 2,3; 31,3). Im 2. Chronikbuch findet sich somit die gleiche Differenzierung, die man auch im Sprachgebrauch des Pentateuchs beobachten kann – auch wenn sie dort nicht ganz konsequent durchgehalten wird (vgl. Num 28,14). Wenn man davon ausgeht, dass der Übersetzer des 2. Chronikbuches mit dem Pentateuch vertraut war, so kann man seine Arbeitsweise wieder als präzises, dem Kontext angemessenes Auswählen beschreiben.

4. Im hebräischen Text von 2Chr 29,5 heißt es, dass die Leviten die נדה aus dem Heiligtum entfernen sollen. Vers 16 schildert den Vollzug dieses Auftrages als Reinigungsvorgang: Die Unreinheit (טמאה) wird aus dem Tempel herausgebracht, der so gereinigt wird (טהר). Von daher erklärt sich die Übersetzung, des Wortes נדה mit ἀκαθαρσία als durch den Kontext motiviert. Im Pentateuch findet sich die gleiche Äquivalenz in Lev 15,24 und 20,21. Die übliche Wiedergabe im Leviticusbuch ist ἄφεδρος, wobei es in der Regel um die Menstruation geht. Das ist in Lev 20,21 deutlich anders und auch 15,24 passt nicht ganz zum verbreiteten Sprachgebrauch, weil man sich nur schlecht vorstellen kann, dass Menstruation auf den Mann übertragen wird – übertragen werden kann aber die Unreinheit, die mit ihr verbunden ist. Das dürfte die Übersetzung mit ἀκάθαρτος motiviert haben. Der Übersetzer von 2Chr 29,5 entscheidet also in Analogie zu dem (oder in Anhängigkeit von dem) des Leviticusbuches und übersetzt kontextgemäß.

5. In 2Chr 7,4 wählt der Übersetzer θύματα zur Wiedergabe von זבח. Das Wort θύμα ist mit 14 Belegen in der LXX relativ selten. In Gen 43,16 übersetzt es beispielsweise טבח. Für זבח bzw. Formen davon steht es noch in Ex 29,28; 34,15.25; Dtn 18,3; 2Sam 6,13; 2Kön 10,24; Prov 17,1; Ez 40,42; 46,24. Wesentlich häufiger wird זבח allerdings mit θυσία übersetzt (allein im Pentateuch über 50 Mal), so dass man hier geradezu von einem Standardäquivalent sprechen könnte. Wie lässt es sich erklären, dass der Übersetzer des 2. Chronikbuches nicht dieses Standardäquivalent übernimmt? Bruno Meynadier hat darauf hingewiesen, dass das 2. Chronikbuch den Tempel und die Stiftshütte der Wüstenzeit eng miteinander in Beziehung setzt. Die Übersetzung von רחץ in 2Chr 4,6 weist m. E. in die gleiche Richtung. Die Wahl

von θύμα lässt sich bei aller Vorsicht als weiterer Rückverweis auf die Stiftshütte verstehen, denn das Exodusbuch verwendet θύμα anstelle von θυσία, wenn es um Opfer in der Stiftshütte geht (Ex 29,28).[7]

6. Die Chronikbücher übersetzen das Wort בחר mit αἱρετίζω (1Chr 28,4.6.10; 29,1; 2Chr 29,11). Diese Entscheidung fällt im Verglich zum Pentateuch auf, wo ἐκλέγω und προαιρέω wesentlich verbreiteter sind (αἱρετίζω findet sich nur in Gen 30,20; Num 14,8). Im 2. Chronikbuch wird – abgesehen von den genannten Stellen – בחר ebenfalls mit ἐκλέγω übersetzt (6,5.6.34.38; 7,12,17; 12,13; 33,7), wobei als Objekt der Erwählung immer Jerusalem bzw. der Ort des Tempel erscheint. Dort, wo αἱρετίζω verwendet wird, geht es hingegen immer um die Erwählung von Personen (im 1. Chronikbuch ist damit der König gemeint, im 2. Chronikbuch sind es die Leviten[8]). Sollte es sich bei der Wahl von αἱρετίζω um eine bewusste Entscheidung gehandelt haben, die aus dem Verlangen resultiert, die Erwählung von Personen und die eines Ortes sprachlich voneinander zu unterscheiden, so hat dafür sicherlich nicht der Pentateuch als Vorlage gedient. Ob man aber überhaupt von einer so motivierten Entscheidung sprechen darf, ist angesichts des Sprachgebrauchs des 1. Chronikbuches fraglich, denn dieses übersetzt בחר auch da, wo es um die Erwählung von Personen geht, zuweilen mit ἐκλέγω (1Chr 15,2 [Leviten]; 19,10 [Männer aus Israel]; 28,4 [Juda]). Im Blick auf das 1. Chronikbuch muss man also präzisieren, dass zwischen der Erwählung von Orten und Personen auf der einen Seite und der des Königs auf der anderen Seite differenziert wird. Die Abweichung vom Sprachgebrauch des Pentateuchs lässt sich also als inhaltlich motiviert verstehen.

7. Blickt man vom Pentateuch auf das Syntagma יכפר בעד כל לבבו in 2Chr 30,18f, so würde man eine Übersetzung mit ἐξιλάσκομαι und der Präposition περί erwarten (vgl. Ex 32,30; Lev 9,7; 16,6.11.17.24). Statt dessen findet sich die Präposition ὑπέρ, die im Pentateuch nie zur Bezeichnung dessen, dem sühnendes Handeln zugute kommt oder um dessentwillen es geschieht, verwendet wird. Anders als in 1Chr 6,34 und 2Chr 29,24 weicht der Sprachgebrauch hier von dem des Pentateuch ab. Lässt sich ein Grund dafür angeben? An den zuletzt genannten Stellen geht es um Sühne für Israel, die Formulierung in 2Chr 30,18f ist hingegen ungewöhnlich: Im masoretischen

---

7 Die beiden anderen Belege im Exodusbuch lassen sich allerdings nicht so ohne weiteres auf dieser Linie verstehen: Ex 34,25 spricht von einem Opfer, dass – in der Logik des Exodusbuches selbstverständlich – in der Stiftshütte dargebracht wird. In Ex 34,15 geht es hingegen um Opfer aus nichtisraelitischen Kulten.

8 Sie sind nach 2Chr 29,5 angesprochen und führen nach 29,12 aus, was Hiskija ihnen aufgetragen hat.

Text ist es das Herz, für das Sühne geschaffen werden soll. Es könnte sein, dass der Übersetzer nicht prinzipiell oder gar in Unkenntnis vom Sprachgebrauch des Pentateuchs abweicht, sondern aus Gründen der Genauigkeit, nämlich um deutlich werden zu lassen, dass die Sühne, von der hier die Rede ist, nicht mit der von 29,24 identisch ist.

9. In 2Chr 29,24 findet sich eine weitere im Vergleich zum Pentateuch auffällige Verwendung von ἐξιλάσκομαι. Im masoretischen Text heißt es וַיְחַטְּאוּ אֶת־דָּמָם הַמִּזְבֵּחָה, was Luther (1984) mit „und sie taten ihr Blut zur Entsühnung an den Altar“ und die Revidierte Elberfelder mit „und brachten ihr Blut als Schuldopfer an den Altar“ übersetzen. Das Verb חטא im Piel findet sich in 14 Versen in der hebräischen Bibel. Es wird mit καθαρίζω übersetzt (Ex 29,36; Lev 8,15 [Objekt: Altar]). In eine ähnliche Richtung zielt die Übersetzung ἀφαγνίζω (Lev 14,49.52 [Objekt: Haus]; Num 19,19 [Objekt: der zu reinigende Mensch]). Außerdem findet sich im Pentateuch ἀναφέρω (Lev 6,19). Jenseits des Pentateuch begegnet noch ῥαντίζω (Ps 50 [51],9) und ἐξιλάσκομαι (Ez 43,22.23 [ohne Objekt]; 45,18 [Objekt: Tempel]). 2Chr 29,24 greift nun auf die vom Pentateuch bereitgestellten Übersetzungsmöglichkeiten nicht zurück. Seine Übersetzung mit ἐξιλάσκομαι steht der Wahl des Ezechielübersetzers am nächsten. Auffällig ist, dass wie schon im Hebräischen als Objekt das Blut erscheint. Dazu hätte am ehesten eine Übersetzung gepasst, wie sie Ps 51 wählt. Dieses Äquivalent stand dem Übersetzer des 2. Chronikbuches möglicherweise nicht zur Verfügung. Dass er nun keine der Übersetzungen des Pentateuchs wählt, könnte seinen Grund darin haben, dass das direkte Objekt der Handlung ihm diese als nicht passend erscheinen ließ.

10. Zu Beginn von 2Chr 29 bekommen die Leviten vom König Hiskia den Auftrag, sich und das Heiligtum zu weihen: „νῦν ἁγνίσθητε καὶ ἁγνίσατε τὸν οἶκον κυρίου θεοῦ τῶν πατέρων ὑμῶν || עַתָּה הִתְקַדְּשׁוּ וְקַדְּשׁוּ אֶת־בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם“ (29,5). Der Übersetzer des Chronikbuches wählt hier zur Übersetzung der Wurzel קדשׁ konsequent Formen von ἁγνιζω (vgl. auch 29,15.16.17.18.19.34).[9] Dabei steht er zum Teil in der Tradition des Pentateuchs, der, wenn er von der Weihe der Leviten spricht (Num 8), ebenfalls diese griechische Vokabel benutzt. Anders verhält es sich im Pentateuch aber mit der Weihe des Tempels oder der Priester. In diesen Fällen wählen seine Übersetzer Formen von ἁγιάζω, z. B. bei der Weihe der Stiftshütte (Lev 8,11) oder der Priester (Lev 8,12.30).

---

[9] Das geschieht im Pentateuch nur in Ex 19,10 und Num 11,18. Ansonsten übersetzt man mit Formen von ἁγνίζω nur חטא (11x), נזר (2x),טהר (2x).

Im Pentateuch finden Formen von ἁγνίζω überhaupt nur in wenigen Kontexten Verwendung, nämlich (1.) bei der Weihe der Nasiräer und Leviten, (2.) bei der Vorbereitung auf eine Gottesbegegnung (Ex 19) und schließlich (3.) bei der Reinigung von Totenunreinheit und Aussatz an Häusern. Wenn man versucht, eine dieser Wahl zugrunde liegende Logik auszumachen, so fällt zunächst auf, dass die Weihe der Nasiräer und Leviten eine Weihe „auf Zeit“ ist: Nasiräer weihen sich für die Dauer ihres Gelübdes. Die Leviten dienen zwischen ihrem 25. und 50. Lebensjahr am Heiligtum und sind danach frei (Num 8,24f). Anders verhält es sich mit den Priestern und dem Heiligtum selbst – sie gehören Gott nicht nur auf Zeit, sondern für immer. Um diese dauerhafte Besitzübertragung auszudrücken verwendet der Pentateuch קדשׁ, übersetzt mit Formen von ἁγιάζω bzw. ἅγιος.

Diese Differenzierung findet man in 2Chr 29 nicht. Für die Weihe der Leviten, der Priester und des Heiligtums werden ohne Unterschied Formen von ἁγνίζω verwendet. So entsteht der Eindruck, dass die Sprache dieses Kapitels hinter den Differenzierungsmöglichkeiten des Pentateuchs zurückbleibt.

Es lassen sich aber auch für diese vermeintliche Differenz inhaltliche Gründe angeben, wenn man den Blickwinkel über den Befund in 2Chr 29 hinaus erweitert: Die Chronikbücher verwenden jenseits dieses Kapitels nämlich durchaus Formen von ἁγιάζω für die Weihe des Heiligtums und der Priester (2Chr 2,3; 5,11; 7,7). Dass sie es im 29. Kapitel ausgerechnet nicht tun, könnte also eine ganz bewusste Entscheidung gewesen sein. Ein Grund dafür ließe sich leicht finden: Das Heiligtum und die Priester sind schon einmal geweiht worden. Durch das Treiben des Königs Ahas wurde der Tempel verunreinigt (2Chr 29,19 „ἐμίανεν“)[10]. Nötig ist daher vielleicht nicht unbedingt eine neue Weihe, sondern eher eine Reinigung.[11] Diese Bedeutung können Formen von ἁγνίζω im Pentateuch durchaus auch haben, wenn es um die Reinigung von Totenunreinheit und Aussatz an Häusern geht (dann stehen sie allerdings zumeist mit der Vorsilbe ἀφ). Träfen diese Überlegungen zu, dann würde der Übersetzer der Chronikbücher zwischen einer *Einweihung* und einer *Wiedereinweihung* durch Reinigung differenzieren. Er täte dies, indem er auf eine Sprachmöglichkeit des Pentateuch zurückgriffe und diese zugleich modifizierte, denn es geht in 2Chr 29 ja nicht

---

[10] Der Übersetzer nimmt die Maßnahmen Ahas’ ausdrücklich als verunreinigendes Geschehen war, indem er זנח (hi.) mit μιαίνω übersetzt. Das hebräische Verb begegnet in den Chronikbüchern noch in 1Chr 28,9 und 2Chr 11,14, wo es soviel wie „verwerfen“ bedeutet und auch so übersetzt wird. Die Wahl von μιαίνω zeigt, wie bewusst der Übersetzer des 2. Chronikbuches zu Werke geht.

[11] Dass es um einen Reinigungsakt geht, legt der hebräische Text dieses Kapitels nahe (29,16.18; vgl. 30,18). An diesen Stellen steht im Griechischen eine Form von ἁγνίζω.

um die Reinigung von Totenunreinheit oder Aussatz, sondern um die reinigende Wiedereinweihung des Tempels und seines Personals.[12]

Diese These wird durch die Verwendung des Partizips ἡγιασμένοι für הקדשים in 2Chr 29,33 gestützt. קדשׁ meint diesmal die Weihe von Opfergaben, also eine dauerhafte Besitzübertragung. Insofern ist die Übersetzung mit ἅγιος konsequent und liegt auf der Linie der Differenzierungen von ἁγνός und ἅγιος, die man auch im Pentateuch beobachten kann.

Die in aller Kürze besprochenen Beispiele lassen m. E. deutlich erkennen, dass der Pentateuch dem Übersetzer des Chronikbuches nicht einfach als Vokabelliste gedient hat. Denn dann wäre es doch wahrscheinlich gewesen, das die untersuchten Stellen die im Pentateuch verbreiteten Äquivalente einfach übernehmen.[13] Die Tatsache, dass er das nicht getan hat, sollte man aber nicht so auswerten, dass der Übersetzer unabhängig vom Pentateuch gearbeitet hätte. Dagegen sprechen die intertextuellen Bezüge, auf die Bruno Meynadier aufmerksam gemacht hat. Dagegen sprechen die vielen begrifflichen Übereinstimmungen mit dem Pentateuch, die hier nicht genannt wur-

---

[12] Wenn die Übersetzer dieses Kapitels so differenziert gearbeitet hätten, wie oben vermutet, dann stellt sich aber die Frage, wieso sie mit dem Zusatz τῆς τελειώσεως auf das Einweihungsgeschehen in Lev 8 anspielen. Es entsteht eine Spannung zwischen der Einweihung und der Wiedereinweihung.

[13] Diesen Eindruck erwecken die Königebücher – zumindest hinsichtlich der Übersetzung von מזבח: Die Übersetzer des Pentateuchs unterscheiden bekanntermaßen Altäre, auf denen dem Gott Israels geopfert wird, von solchen, die anderen Göttern geweiht sind. Den klassischen griechischen Begriff βωμός behalten sie letzteren vor, während sie den Neologismus θυσιαστήριον verwenden, wenn מזבח den Altar des Gottes Israels meint.
Die Übersetzer der Königtümer vollziehen diese Unterscheidung nicht so konsequent nach. Für sie ist der Altar, den die Baalspriester in 3Kgt (1Kön) 18,26 umtanzen, ebenso ein θυσιαστήριον wie der Altar für den Gott Israels, den Elia wenige Verse später wieder aufbaut (18,30). Sie gehen in diesem Fall mit der Begrifflichkeit anders um. Ihre Wahl scheint dadurch motiviert zu sein, dass sie die Gleichung מזבח = θυσιαστήριον als gegeben voraus setzen und dann um der Konkordanz willen immer θυσιαστήριον schreiben, wenn ihre hebräische Vorlage מזבח aufweist. Das ist ein Zeichen der Treue zum hebräischen Text in seinem wörtlichen Bestand. Der Übersetzer der Chronikbücher geht da in der Tat differenzierter vor, wenn er in 2Chr 31,1 βωμός wählt. An dieser Stelle geht es schließlich um eine heidnische Kultstätte. Damit greift der Übersetzer offenbar die aus dem Pentateuch bekannte Unterscheidung auf (vgl. dazu jetzt A. van der Kooij, On the Use of ΒΩΜΩΣ, in the Septuagint, in: Baasten/van Perusen [s. Anm. 3], 601–607).
Nun ist es aber so, dass die Chronikbücher diese Differenzierung des Pentateuchs nicht konsequent durchhalten. In 2Chr 14,2; 23,17; 30,14; 33,4.5.15 übersetzen sie מִזְבְּחוֹת mit θυσιαστήρια, obwohl es dort um Altäre fremder Götter geht. Hätte die Übersetzung sich konsequent an der Wortwahl des Pentateuch orientiert, dann hätte auch dort βωμοί stehen müssen. Für den Übersetzer der Chronikbücher mag die Unterscheidung dieser Altäre vom Altar des Gottes Israels durch den Plural trotzdem hinreichend deutlich gewesen sein.

den.[14] Dagegen spricht nicht zuletzt die Beobachtung, dass der Übersetzer des 2. Chronikbuches begriffliche Unterscheidungen macht, die sich auch im Pentateuch finden. Es ist relativ unwahrscheinlich, dass diese Übereinstimmungen zufälliger Natur sind.

Wenn man also davon ausgehen darf, dass der Übersetzer den Pentateuch gekannt und seine Übersetzungsentscheidungen nachvollzogen hat, so wird man sagen können, dass der LXX-Pentateuch für den Übersetzer so etwas wie ein sprachliches System[15] gewesen ist, mit dessen Bausteinen er kreativ und höchst reflektiert umgeht. Wenn er mehrere Übersetzungsmöglichkeiten zur Auswahl hat, entscheidet er sich für diejenige, die zum Kontext besonders gut passt. Das verrät nicht nur etwas über sein Verhältnis zum Pentateuch, sondern auch über seine Arbeitsweise als Übersetzer.

Trotz dieses Zwischenergebnisses, das ganz auf der Linie der Ausführungen von Bruno Meynadier liegt, bleiben offene Fragen, denn nicht für alle Differenzen zwischen dem im Pentateuch üblichen Sprachgebrauch und dem des 2. Chronikbuches lassen sich inhaltliche oder theologische Erklärungen ins Feld führen:

Auf ein Problem hat Bruno Meynadier schon hingewiesen, nämlich die Umschreibung des hebr. פֶּסַח mit φασεκ bzw. φασεχ, die von der Wiedergabe πασχα im Pentateuch abweicht. Warum wählt ein Übersetzer, dem man ansonsten begründet eine hohe Vertrautheit mit den Sprachnuancen des Pentateuchs unterstellen kann, eine andere Transkription? Weitere Auffälligkeiten treten hinzu:

1. Im Tempel werden Opfer am Morgen und am Abend dargebracht. Das hebräische Wortpaar lautet בוקר und ערב. Im 2. Chronikbuch findet sich für den Abend an zwei Stellen die Übersetzung δείλης (2Chr 2,3; 13,11). Dieses Wort ist in der Bibel sehr selten (nur noch Gen 24,63; 1Kön 17,7; Est 2,14). Wesentlich häufiger ist ἑσπέρα. Daneben findet sich δειλινός (8 Mal so auch 2Chr 31,3). Auf ἑσπέρα greift das 2. Chronikbuch nur einmal zurück (2Chr

[14] Vgl. zur Sache F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (MJSt 9), Münster 2001, 165f, der den von ihm so genannten „normierenden Einfluss des Pentateuch“ anhand prägnanter Beispiele aufzeigt.

[15] Eine präzisere Formulierung ist m. E. zurzeit kaum möglich. Über die *praktische* Arbeit der Übersetzer wissen wir so gut wie nichts. Ziemlich sicher ist, dass ihnen wohl keine Vokabellisten außer den Onomastika vorgelegen haben (vgl. F. Siegert, Zwischen hebräischer Bibel [s. Anm. 14], 123). Bei einem Übersetzer, der wie der des 2. Chronikbuches mit dem Pentateuchvokabular umgeht, darf man wohl voraussetzen, dass er mit der Tora in ihrer hebräischen und griechischen Gestalt in einer Weise vertraut war, die heutzutage schwer vorstellbar ist.

18,34). Selbst wenn das Wort ערב in diesem Buch relativ selten ist, unterscheidet sich der Befund vom Pentateuch doch signifikant.

2. Für das hebräische Wortpaar ימין (rechts) und שׂמאל (links) kennt der Pentateuch die Übersetzungen δεξιός (rechts) und ἀριστερός (links). Für letzteres gibt es eine im Pentateuch nur sehr selten gebrauchte Alternative: εὐώνυμος (Ex 14.22.29; Num 20,17). Das 2. Chronikbuch greift zweimal auf diese Übersetzungsmöglichkeit zurück (2Chr 3,17 und 4,8), während es ansonsten ἀριστερός wählt (4 mal). Mit 2 zu 4 ist das Verhältnis der beiden Äquivalente zueinander deutlich anders als im Pentateuch (3 zu 15). Das 2. Chronikbuch weicht also von dem ab, was vom Sprachgebrauch des Pentateuchs zu erwarten gewesen wäre.

3. Eine weitere Differenz zum Sprachgebrauch des Pentateuchs ergibt sich hinsichtlich der Übersetzung von סלח. Am häufigsten – mehr als 10 mal – wird es dort mit ἀφίημι übersetzt. Jeweils nur einmal belegt sind ἀφαιρέω (Ex 34,9), εὐιλατεύω (Dtn 29,19) und ἵλεως εἰμι (Num 14,20). Für letzteres entscheidet sich das 2. Chronikbuch an 5 von 6 Stellen (6,21.25.27.39; 7,14), einmal wählt es das verwandte ἱλάσκομαι (6,30). Somit ergibt sich eine deutliche Divergenz vom Sprachgebrauch des Pentateuchs – zugleich aber eine Entsprechung zu 1Kön 8, wo der Befund ähnlich ist.[16]

4. 2Chr 29,31 erinnert grundsätzlich sehr stark an die Sprache, die im Pentateuch gesprochen wird. Eine Ausnahme besteht lediglich in der Übersetzung des Syntagmas מלא יד mit πληρόω. Im Pentateuch wird dieses Verb nur in Ex 32,29 zu Übersetzung von מלא (füllen) gewählt. Terminus technicus für den damit intendierten Vorgang der Einsetzung in das Priesteramt ist τελειόω. Warum weicht die Übersetzung von der Äquivalenz des Pentateuchs ab?[17]

5. 2Chr 29,6 wird das Wort עורף (Nacken) mit αὐχήν übersetzt. Diese Äquivalenz findet sich nur noch in Jos 7,8.12. Wesentlich häufiger sind Wiedergaben mit τράχηλος, besonders wenn es um die Übersetzung des Syntagmas קשה עורף geht (z. B. Ex 33,3). In diesem Detail unterscheidet sich der Sprachgebrauch des 2. Chronikbuches von dem des Pentateuchs. Diese

---

16 Beachtung verdient möglicherweise die Tatsache, dass die im Pentateuch häufige Wiedergabe mit ἀφίημι mit Ausnahme von Num 14,19 dann erfolgt, wenn das Verb im Nifal steht. Die Wiedergabe des qal variiert hingegen stark.

17 Diese Frage stellt sich vor allem dann, wenn man mit B. Meynadier das Element τελειώσις in 2Chr 29,25 als Reminiszenz an Ex 29 und Lev 8 liest.

Übersetzung könnte sich allerdings größerer anatomischer Genauigkeit verdanken, denn nach einer in den in byzantinischer Zeit gesammelten Geoponica enthaltenen Definition bezeichnet das Wort αὐχήν den hinteren Teil des Halses (τράχηλος): „αὐχὴν δέ ἐστιν ἐπὶ μὲν τῶν ἀνθρώπων τὸ ὀπίσω μέρος τοῦ τραχήλου". Das wäre genau der Teil, den Gott nach 2Chr 29,6 von den Israeliten, die sich von ihm abgewandt haben, zu sehen bekommt.

Diese Beispiele dürfen sicher nicht als Indiz dafür gewertet werden, dass der Übersetzer des 2. Chronikbuches vom Pentateuch gänzlich unbeeinflusst wäre – sie zeigen nur, dass er zuweilen aus für uns heute nicht unbedingt nachvollziehbaren Gründen eigene Wege beschreitet. Vielleicht hat ihn wie im zuletzt genannten Beispiel seine Kenntnis des Griechischen dazu veranlasst, vielleicht war seine Umgangssprache auch eine andere als die der Pentateuchübersetzer.[18]

Die offenen Fragen betreffen aber nicht nur sprachliche Details, sondern auch die besonders interessanten intertextuellen Bezüge. Bruno Meynadier ist einigen seiner Funde gegenüber selbst skeptisch: Reicht ein Begriff aus, um einen intertextuellen Bezug zwischen zwei Texten auszumachen? Wie vieler Indizien bedarf es, um einigermaßen sicher davon ausgehen zu können, dass es wirklich der Übersetzer war, der diesen Bezug hergestellt hat? Intertextuelle Bezüge gehören zweifelsohne zum *Rezeptionspotenzial* das die Texte *heutigen* Leserinnen und Lesern bereitstellen – waren sie deshalb auch schon von den *antiken Übersetzern* im Blick?

Trotz dieser Fragen denke ich, dass der von Bruno Meynadier angezeigte Weg weiterführt. Was gewinnt man, wenn man auf ihm weitergeht, so wie ich es auch in meinem Korreferat versucht habe? Achtet man auf die sprachlichen Bezüge zu anderen Textbereichen – vor allem zum Pentateuch –, so gerät der Übersetzer als theologisch engagierter und kompetenter *Schriftausleger* in den Blick. Es ist möglich und in vielen Fällen auch wahrscheinlich, hinter Übersetzungenentscheidungen im 2. Chronikbuch eine planvolle und bewusste theologische Entscheidung eines Übersetzers zu sehen, der wusste, was er tat. Im Licht dieser Beispiele erscheint der Übersetzer als jemand, der mehr schafft als nur eine Übersetzungshilfe, die dazu dient, den Leser zum hebräischen Original hinzuführen.[19] Er bietet einen eigenständi-

[18] Die Übersetzung der Chronikbücher wird allgemein in Alexandrien lokalisiert (vgl. M. Harl/G. Dorival/O. Munnich,, La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (ICA 5), Paris 1994, 106.

[19] Vgl. zur Diskussion des Charakters der LXX W. Kraus/G. Wooden, Contemporary „Septuagint" research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures, in: Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures (SCSt 53), hg. v. W. Kraus/G. Wooden, Atlanta 2006, 1–13, 2ff.

gen Text, indem er in den Text, den er übersetzt, seine inhaltlichen und theologischen Akzente einträgt. Damit leistet er das, was jede Übersetzung ohnehin tut: er legt den zu übersetzenden Text aus.

Das Vorhaben, den Übersetzer als Ausleger zu verstehen, steht natürlich immer in der Gefahr, dass man heutige *Rezeptionsmöglichkeiten* mit den *Absichten* der antiken Übersetzer verwechselt. Wenn man sich nicht jeglicher theologischer Auswertung der einzelnen Übersetzungen enthalten will, wird man diese Gefahr wohl nur so minimieren können, indem man möglichst viele Detailbeobachtungen sammelt und darauf hin befragt, was sie über den Übersetzer und seine Arbeitsweise auszusagen vermögen. So könnte es gelingen, auch angesichts mehrdeutiger Befunde[20] den Übersetzern und ihrem Verständnis der Schrift auf die Spur zu kommen.

[20] Ein solcher mehrdeutiger Befund im Bereich des Pentateuch ist zum Beispiel das Phänomen, dass „gesetzliche“ Teile des Pentateuch sprachlich relativ nahe am hebräischen Text sind. Man kann das darauf zurückführen, dass in der Übersetzungspraxis des ptolemäischen Alexandrien Gesetzestexte allgemein recht „wörtlich“ übersetzt wurden (vgl. Tov, Septuagint [s. Anm. 4], 169; Harl/Dorival/Munnich, La Bible grecque [s. Anm. 18], 230). Man kann dies aber auch als bewusste Entscheidung zur Treue der hebräischen Vorlage gegenüber werten. Je mehr Indizien dafür sprechen, dass der Übersetzer bewusste Entscheidungen getroffen hat, desto wahrscheinlicher wird es, dass sich auch die an sich mehrdeutige Nähe zur hebräischen Syntax bewusster Entscheidung und nicht gattungsabhängiger Konvention verdankt.

Marie-Theres Wacker

„Three faces of a story“

Septuagintagriechisches und pseudolukianisches Estherbuch als Refigurationen der Esther-Erzählung

„Three faces of a story“.
La relecture du récit d’Esther dans la Septante et dans la version pseudolucanienne du livre d’Esther.

Le livre d’Esther nous est transmis par trois versions différentes (TM, LXX et le texte dit A). Si on veut expliquer les différences entre ces textes du point de vue de la critique textuelle, on ne peut faire l’économie d’une théorie comme celle d’E. Tov pour qui le texte A représente une version grecque hébraïque postérieure à celui de la Septante, tenant compte d’une version semblable au TM.

Toutefois, la discussion sur la genèse des trois formes du livre d’Esther et sur l’imbrication de la critique rédactionnelle et de l’histoire du texte est loin d’être close. La présente contribution s’intéresse avant tout aux divergences de structure globale entre les trois formes du livres d’Esther.

Dès la première partie du livre, la version massorétique développe l’image d’un règne despotique et, tout à la fois, imprévisible dans le royaume de Perse. Une telle image détermine tout le déroulement de l’action. La version grecque des Septante, en revanche, amplifie la tension entre le danger et le salut et introduit Dieu comme celui qui soumet tout à son plan. Ce qu’on appelle les suppléments B et E illustrent les réflexions juives face à l’antijudaïsme antique, tandis que le texte A met en relief l’antagonisme entre Haman et Mordékhai. A cela s’ajoute un finale très différent: le personnage d’Esther, qui n’est qu’une enfant devient une femme résolument déterminée à se battre, alors que Mordékhai institue la fête de Pourim comme fête de reconnaissance.

Les divergences que présentent ces trois versions se reflètent dans un court passage exemplaire: Est 6,10–13. Du point de vue de la critique textuelle, le texte A représente une révision de la LXX (K. De Troyer) non sans une connaissance préalable d’un texte hébreu d’après Tov. La réécriture du texte A transparaît à travers la dramatisation de la rencontre des deux antagonistes, Mordékhai et Haman. De plus, cette scène révèle encore une nouvelle inflexion qu’on retrouve dans tout le texte A: la bataille des dieux

de Haman contre le vrai Dieu unique, ainsi que la représentation d'un polythéisme monarchique, compatible avec le monothéisme juif.

„Three faces of a queen“ – drei Gesichter der Königin: dies der Titel einer Monographie von Linda Day über die Figur der Ester in den drei Schriften, die ihren Namen tragen, dem hebräischen Esterbuch, dem der Septuaginta und der sogenannten lukianischen oder pseudolukianischen Estergeschichte[1]. Ich habe diesen Titel übernommen, um gleich von vornherein festzuhalten, dass ich, bei allem Interesse an der komplexen Diskussion über Ursprung und gegenseitige Abhängigkeit der drei Versionen, den Inhalt der drei Ester-Erzählungen selbst in den Mittelpunkt stellen will und sie verstehen und auslegen möchte als je bestimmte Lektüren der Ester-Geschichte. Im begrenzten hier zur Verfügung stehenden Rahmen bedeutet dies, dass ich nach einigen kurzen Bemerkungen über die jeweilige Textgrundlage und ihre zum Teil recht verwirrenden Bezeichnungen (1) zunächst die Gesamtstruktur des jeweiligen Ester-Buches skizzieren werde (2), mich dann im weiten Terrain der Diskussionen um die Vor-Geschichte der drei Texte zu situieren suche (3) und schließlich vergleichend einen Textausschnitt vorstelle, an dem *en miniature* der Sprachstil der beiden griechischen Versionen und ihr Verhältnis untereinander und zum MT nachvollzogen werden kann, an dem aber auch gezeigt werden soll, wie sich die Refiguration der Ester-Erzählung mit ihren in mancher Hinsicht weitgehenden Umakzentuierungen jeweils konkret darstellt (4).

1 Die Ester-Texte: Überlieferung, Editionen, Bezeichnungen[2]

1.1 MT

Das hebräische Buch Ester findet sich in der jüdischen Bibel unter den so genannten „Fünf Rollen“ und ist im Judentum die Festrolle von Purim. Die kritische Ausgabe der BHS notiert für das Esterbuch keine gravierenden textkritischen Probleme oder Überlieferungsvarianten. Da aus Qumran kein Estertext bekannt wurde, ist die älteste hebräische Handschrift und damit der älteste Zeuge für den Masoretentext (MT) des Esterbuches der Codex Leningradensis aus dem Beginn des 11. christlichen Jahrhunderts, der auch der BHS zugrunde liegt.

[1] L. Day, Three Faces of A Queen.
[2] Nachweise von Editionen und Übersetzungen im Literaturverzeichnis Punkt 1.

1.2 LXX

In der Septuaginta steht das Buch bei den erzählenden Schriften. Seine Septuagintafassung (im Folgenden: LXX) unterscheidet sich von der des MT augenfällig durch sechs große Zusätze (Zusätze A und F, vor 1,1^{MT} bzw. nach 10,3 ^{MT}; Zusatz C, nach 4,17 ^{MT}; Zusatz D, statt 5,1–2 ^{MT} sowie Zusatz B, nach 3,13 ^{MT} und Zusatz E, nach 8,12 ^{MT}). Aber auch in vielen Details weicht der Wortlaut der LXX von dem des MT ab. Nach der Datumsangabe ihres letzten Verses wird sie im 1. Jh. v. Chr. entstanden sein[3]. Die kritische Edition von Robert Hanhart, die der deutschen Übersetzung im Rahmen des Projektes „Septuaginta Deutsch" zugrunde liegt[4], basiert auf den großen Codices des Alexandrinus, Sinaiticus, Vaticanus und Venetus sowie dem Chester-Beatty-Papyrus 967 aus dem 3. christl. Jahrhundert[5]. Die materiale textliche Bezeugung der Ester-Septuaginta hat damit ein bedeutend höheres Alter als die des hebräisch-masoretischen Textes.

1.3 At

Neben der LXX-Fassung ist eine weitere griechische Version des Esterbuches in den vier frühmittelalterlichen Handschriften 19, 93, 108 und 319 sowie teilweise im Mischtext 392 überliefert[6]. Im Umfang der Zusätze steht sie der LXX nahe; der auffälligste Unterschied zu ihr wie auch zum MT ist der andersartige Schluss. Da Flavius Josephus in seiner Nacherzählung der Estergeschichte (11. Buch der „Antiquitates Iudaicae") diese Ester-Version zu kennen scheint, dürfte sie selbst noch zur Zeit des Zweiten Tempels entstanden sein.

Jedenfalls kann als gesichert gelten, dass der zweite griechische Ester-Text nicht, wie immer wieder angenommen, auf die Übersetzung des antiochenischen Presbyters Lukian (4.Jh.) zurückgeht[7]. Deshalb sollte seine Bezeichnung mit „lukianischer" Text vermieden werden. In der Forschung ist es üblich geworden, ihn mit Alfatext oder A-Text zu bezeichnen. Ich werde im Folgenden die Bezeichnung A-Text und die Abkürzung At benutzen[8]. Was die Kapitel- und Verszählungen angeht, so beziehe ich mich auf Hanharts

---

3 E. Bickermann, Colophon; K. De Troyer, The End of the Alpha-Text, 277.

4 Übersetzerinnen des Estherbuches sind Kristin De Troyer und Marie-Theres Wacker. Ich danke Kristin De Troyer dafür, dass sie mich im Rahmen unserer Zusammenarbeit völlig selbstverständlich an ihrem enormen Wissen zur Textgeschichte des griechischen Estherbuches teilhaben ließ.

5 Sie weicht an einigen wenigen Stellen in ihrer textkritischen Entscheidung von der Edition von Rahlfs 1935 ab; vgl. 1,11; 2,13.15; D,16; 5,6; 7,3.10; E,5; 9,9; 10,1.

6 R. Hanhart, Esther, 91.

7 Vgl. zuletzt de K. De Troyer, Der lukianische Text.

8 At = A-Text im Unterschied zu AT = Altes Testament.

System, weise aber zumindest auf die beiden größten Probleme bei der Zählung des A-Textes hin[9]. Hanhart zählt über das Ende von Kap. $7^{MT/LXX}$ hinaus den A-Text weiterhin mit Versen aus Kap. 7, während in MT und LXX die Kapitel 8–10 folgen. Ab Vers $7{,}14^{At}$ muss deshalb der A-Text jeweils „umgerechnet“ werden. Dazu aber kommt, dass über die Cambridge-Edition der beiden griechischen Estertexte eine Zählung verbreitet wurde, die den Zusatz A als erstes Kapitel zählt, wodurch die Zählung der weiteren Kapitel sich um eine Ziffer nach hinten schiebt[10]. In der Forschungsliteratur sind daraus manche Irrtümer entstanden, wenn die eigene Zählung nicht ausgewiesen wurde oder man sich ohne Gegenprobe auf eine vorliegende Veröffentlichung bezogen hat[11].

2 Gesamtstruktur und inhaltliches Profil der drei Ester-Geschichten

Im Rahmen des Projektes „Septuaginta Deutsch“ waren wir gehalten, Hinweise zur Segmentierung unserer Texte zu geben, konkret: dem Textverlauf Zwischenüberschriften einzufügen. Dies setzt eine Auseinandersetzung mit deren narrativer Struktur voraus. In der Tat führt der Versuch, die Gesamtstruktur des jeweiligen Buches zu erfassen, auf drei untereinander recht verschiedene Ester-Geschichten.

---

[9] Vgl. dazu ausführlicher K. De Troyer, The End of the Alpha-Text, 9–15.

[10] Der Vers etwa, der 8,17MT/LXX entspricht und in dem erzählt wird, dass viele aus den Völkern sich dem jüdischen Volk anschließen, erscheint nach der Zählung von Hanhart als Vers 7,39, in der Cambridge-Edition aber als 8,39.

[11] Vor allem findet sich nicht selten die Behauptung, dass der pseudolukianische Ester-Text mit 8,17 ende – eine Angabe, die, wenn man sie auf 8,17MT bezieht, keinen Sinn ergibt. Sie geht letztlich auf Ch.C. Torrey, The Older Book of Ester, zurück, meint dort aber gemäß der Cambridge-Zählung den Vers $7{,}17^{At}$ bei Hanhart und spricht außerdem nicht vom vorliegenden griechischen A-Text, sondern von einer hypothetisch erschlossenen aramäischen Vorstufe. Dieser hätte demnach mit einem Abschnitt geschlossen, der in $7{,}15–17^{At}$ erhalten ist und wiederum dem Abschnitt $8{,}1–3^{MT/LXX}$ in der Zählung von Hanhart ähnelt („Und der König rief Mardochaios und erwies sich ihm gnädig mit allem, was Haman gehörte. Da sagte er ihm: Was willst du, und ich werde (es) für dich tun. Und Mardochaios sagte: Dass du den Brief Hamans aufhebst. Der König gab ihm die Angelegenheiten des Königreiches in die Hand.“).

2.1 Das hebräische Esterbuch[12]

Das hebräische Esterbuch besteht aus drei großen Teilen oder „Aufzügen" eines Dramas. Im ersten Teil (Kap. 1–2) geht es vordergründig um den „Niedergang" einer Königin und den „Aufstieg" einer anderen. Am Thema des Widerstands der amtierenden Königin gegen ihren König und Eheherrn und der Ahndung dieses Aufstands gegen die Macht aller Männer durch Absetzung der Widerständigen werden jedoch bereits Muster einer despotischen und gleichzeitig unberechenbaren Herrschaft im persischen Reich entwickelt, die für den weiteren Handlungsverlauf grundlegend bleiben und mit denen auch die jüdischen Menschen, die hier leben, zurechtkommen müssen[13]. Der längere Mittelteil des Buches (Kap. 3–7) verknüpft das Motiv eines Konflikts von zwei Höflingen mit dem Thema der tödlichen Bedrohung des jüdischen Volkes, einer Situation, in der alle Hoffnung auf Esther ruht. Die Erzähllinie des Höflingskonflikts wird zu einem Schlusspunkt geführt. Haman, der in der Gunst des Herrschers steht, kann von ihm die Vollmacht erwirken, ein Dekret zur Vernichtung aller Juden zu erlassen, da er sich durch den Juden Mordechai gedemütigt sieht. Mordechai drängt Ester, seine zur Königin aufgestiegene Pflegetochter, beim König dagegen zu intervenieren (3–4). Ester ringt sich dazu durch, nach einer Auseinandersetzung mit Mordechai, in der sie deutlich macht, daß dieses Ansinnen sie in eine lebensgefährliche Lage bringt. Ihr gelingt es, den König für sich einzunehmen und Haman zu entlarven (5–7). Mordechai tritt durch Vermittlung Esters an Hamans Stelle (8,1–2), eine Szene, die den Mittelteil abschließt und die Fortsetzung ermöglicht. Der dritte Buchteil (Kap. 8–9) führt die Erzähllinie von der Bedrohung des jüdischen Volkes weiter. Er berichtet vom Ende der Vernichtungspläne Hamans durch das Gegenedikt Esters und Mordechais, von blutigen Auseinandersetzungen und der Überlegenheit der jüdischen Kämpfer sowie von der Einsetzung des Purimfestes durch Mordechai und Ester zur Erinnerung an die Bedrohung und Rettung des jüdischen Volkes.[14] Ein kurzer Epilog (Kap. 10) nimmt die Eingangssituation des Bu-

---

12 Interpretationen des narrativen Gesamtaufrisses von Est^{MT} sind inzwischen zahlreich. Genannt seien T.K. Beal, Ester; K. Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern, 49–86; dies., Das Buch Esther, in: Kompendium feministische Bibelauslegung; dies./G. Minnaard/M.-Th. Wacker, Ester. Die Bibel erzählt; D. Clines, The Esther Scroll; L. Day, Three Faces of A Queen; K. De Troyer, Der lukianische Text; Ch.V. Dorothy, The Books of Esther; M.-Th. Wacker, Das Buch Ester; dies., Mit Tora und Todesmut dem einen Gott anhangen; dies., Ester: Jüdin – Königin – Retterin; E. Zenger, Das Buch Ester, in: ders. u.a., Einleitung.

13 So v.a. K. Butting, Buchstaben; dies., Das Buch Esther; dies., Die Bibel erzählt.

14 In M.-Th. Wacker, Ester: Jüdin, wird die Möglichkeit entfaltet, Kap. 8 und 9 nicht im Sinne der Textchronologie als Erzählungen über aufeinander folgende Ereignisse zu verstehen, sondern die beiden Kapitel als einander ins Wort fallende, alternative Schlüsse des

ches auf: nach wie vor herrscht der persische König, nun aber kann Mordechai an seiner Seite segensreich für sein Volk wirken. Damit ist sicherlich ein Modell jüdischer Politik unter den Bedingungen absolutistischer Herrschaft entworfen. Im gesamten hebräischen Esterbuch fehlt der Gottesname, ja überhaupt eine Bezeichnung für „Gott“, wodurch die „theologische“ Dimension der Erzählung unterschiedlichen Deutungen offen steht.

2.2 Das septuagintagriechische Esterbuch[15]

Die Zusätze A (vor $1{,}1^{MT}$) und F (nach $10{,}3^{MT}$) geben der Estergeschichte in ihrer Septuagintafassung einen andersartigen Rahmen. Sie stellen die Figur des Juden Mordechai als „großen Mann“ am Hof des persischen Königs ins Zentrum und vermitteln über das Motiv des Traumgesichts und dessen Deutung, dass alles im Esterbuch Erzählte in Gottes Plan verankert ist. Neben Mardochaios, der sich schon früh den Hass des Haman zuzieht, weil er eine Verschwörung gegen den König aufgedeckt hat (Zusatz A), tritt die jüdische Frau Ester, die auch nach ihrer Ehe mit dem persischen König den Geboten des Gottes Israels treu bleibt (Kap. 1–2). Vielleicht darf man Zusatz A und diese beiden Kapitel zu einem ersten Hauptteil zusammenziehen, der seinerseits Weichen für das Buchganze stellt. Im Blick auf den weiteren Handlungsverlauf fällt auf, dass die LXX gegenüber dem MT – aber in Einklang mit der apokalyptischen Stimmung des Traumgesichts – die Atmosphäre der Lebensgefahr wesentlich gesteigert hat. Das ausgeführte Vernichtungsedikt (Zusatz B) malt die Bedrohung des jüdischen Volkes eindringlich und unter Aufnahme von Stereotypen des antiken Antisemitismus aus, die Gebete Mordechais und vor allem Esters (Zusatz C) rufen die Hilfe Gottes in dieser Situation tödlicher Bedrohung herbei, und der Gang Esters zum König, im MT in knappen zwei Versen abgehandelt, ist weit ausgeschmückt und selbst als Durchstehen einer Lebensgefahr gezeichnet (Zusatz D). Im septuagintagriechischen Esterbuch stellt diese Szene den Wendepunkt der Erzählung dar, so dass man im Block der Kap. 3,1 bis zum Ende von Zusatz C einen zweiten Hauptteil des Buches sehen kann, der mit der Dramatisierung der Todesgefahr des Volkes und der Königin auf die Klimax zuläuft. Danach kann das Rettungsgeschehen seinen Lauf nehmen; Zusatz D und 5,3 bis 9,19 gehören als dritter Hauptteil zusammen: Ester gewinnt durch ihren aufwendig gestalteten Auftritt den König und überführt Haman;

Buches aufzufassen. Diese narratologisch mögliche Lektüre kommt entsprechenden entstehungsgeschichtlichen Hypothesen entgegen; vgl. unten Anm. 20.

15 Vgl. zur narrativen Gesamtanlage von $Ester^{LXX}$ Ch.V. Dorothy, The Books of Esther, und Wacker, Mit Tora und Todesmut dem einen Gott anhangen. Einen kurz gefassten Kommentar zu Est^{LXX} bietet auch A. Reinhartz, Esther.

das Gegenedikt als solches (Zusatz E) bewirkt schon das Zusammenbrechen der Feindschaft, so dass der Umfang der Kämpfe relativ gering bleibt. Der Abschnitt 9,20 bis 10,2 ist in der LXX durch das Motiv des Schreibens zusammengehalten: alle gelösten Probleme und zu regelnden Angelegenheiten werden nun in schriftlicher Form festgehalten, von Mardochaios, vom König und auch von Ester. Vielleicht darf auch dieser Abschnitt wieder mit dem Rahmenstück von Zusatz F zusammengefasst werden, so dass sich ein vierter Hauptteil ergibt. Die emphatische Betonung der Verschriftlichung aller wichtigen Vorgänge und Entscheidungen am Buchschluss zusammen mit dem Kolophon F,11, das die Übersetzung beglaubigt, scheint darauf hinzuweisen, dass der septuagintagriechischen Fassung besondere Autorität zugeschrieben werden soll.

2.3 Der A-Text

Zur Erfassung der Struktur des A-Textes sei ein erwägenswerter Vorschlag von Charles V. Dorothy ins Gespräch gebracht[16]. Dorothy weist zu Recht darauf hin, dass Zusatz A in der Fassung des At nahe legt, die kleine Szene über die von Mordechai aufgedeckt Verschwörung der Eunuchen als erste Bewahrheitung des Traumgesichtes zu verstehen, und er sieht deshalb in Zusatz A einen ersten in sich stehenden Abschnitt des Buches. Den gesamten weiteren Handlungsverlauf versteht er als zweite Auslegung des Traumes, bis hin zur Auflösung in Zusatz F bzw. in der Zählung von Hanhart, 7,53ff. Dies ist vielleicht ein bisschen großflächig, aber hebt wiederum richtig hervor, dass die Traumdeutung am Ende die beiden Drachen explizit auf Haman und Mordechai bezieht und in der Tat der A-Text stärker als die beiden anderen Fassungen den Antagonismus zwischen Haman und Mordechai in den Vordergrund stellt. Das zeigt sich etwa an der gegenüber MT und LXX breit ausgefalteten Szene in Kap. 6, der gemäß Haman dem König den Vollzug eines Triumphzuges rät, den er dann selbst an seinem Gegner Mordechai durchführen muss. Das wird aber auch e negativo deutlich an der Veränderung des Profils der Ester. Stellen MT und auch LXX sie als relativ gleichstarke Figur neben Mordechai, so macht der At aus ihr ein kaum geschlechtsreifes Mädchen, das sich dem Druck Mordechais, für ihr Volk beim König vorzusprechen, nicht entziehen kann und das an dieser Aufgabe beinahe gescheitert wäre, wenn die Hilfe Gottes nicht auch noch einmal während des immerhin schon dritten Banketts, das sie gibt, gegriffen hätte. Dafür werden am Schluss dieser Fassung die Kampfhandlungen einseitig auf ihre

---

[16] Ch.V. Dorothy, The Books of Esther, 44–58. Er bezieht ihn auch bereits auf die LXX; mir scheint er aber wesentlich besser am A-Text verifizierbar. – Zur narrativen Struktur des A-Textes liegen bisher ansonsten noch kaum Überlegungen vor.

Initiative und ihre Intervention beim persischen König zurückgeführt. Mardochaios dagegen ist derjenige, der das Purimfest als Dankesfest des jüdischen Volkes für die Errettung durch Gottes Hilfe einsetzt. Nach den letzten Versen des Buches steht Mardochaios gleichsam in einem gottesdienstlichen Raum, in dem er die Deutung seines Traums vorträgt und das versammelte Volk einen Lobpreis anstimmt, möglicherweise ein Hinweis auf die liturgische Verwendung dieser Esterversion.

Für den At erscheint uns insgesamt eine Segmentierung sinnvoll, die am Anfang und am Ende des Buches Mordechai hervorhebt (Zusatz A und 7,53ff), im Zentrum den Antagonismus zwischen Haman und Mordechai sieht (Kap. 3 mit Hamans Vernichtungsplan, Kap. 4 mit Mordechais Einfluss auf Ester und Kap. 5–7,13 mit Hamans Sturz) und als gleichsam inneren Rahmen den errungenen politischen Einfluss von Ester und dann von Mordechai zusammen mit Ester akzentuiert findet (Kap. 1–2 mit Esters Aufstieg zur Königin und Kap. 7,14–53 mit den Möglichkeiten für Mordechai und Ester, in die Politik einzugreifen).

3 Theorien zur Beziehung der drei Texte

3.1 Eine erste Annäherung

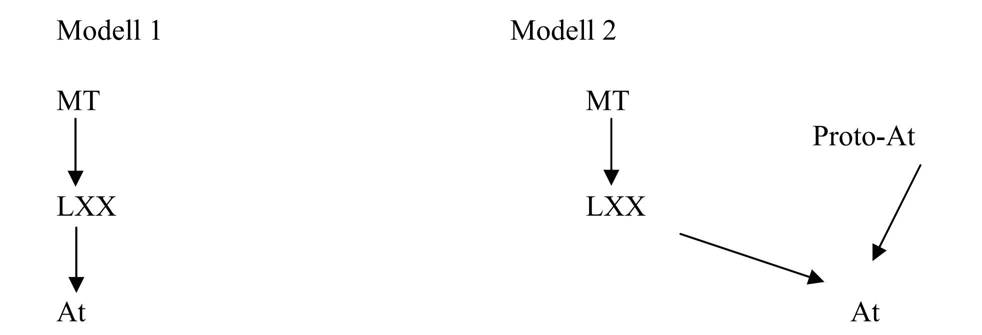
Wenn man die drei Ester-Geschichten in dem Interesse vergleicht, Aufschluss über ihre textlichen Abhängigkeiten untereinander zu gewinnen, kann sich als erster Eindruck das Urteil aufdrängen, dass a) die Septuagintaversion dort, wo sie mit dem MT parallel geht, diesem im großen und ganzen recht nahe steht, wenn sie ihm auch deutlich ihre eigenen Akzente aufgeprägt hat, und dass b) die sechs Zusätze zu Recht als „Zusätze“ bezeichnet werden, bietet doch der MT ohne sie eine kohärente Erzählung und weisen sie Doppelungen[17] und Spannungen[18] zum Kern der Erzählung auf, die sich am leichtesten mit ihrer nachträglichen Einfügung erklären lassen. Die LXX repräsentiert damit gegenüber dem MT ein jüngeres Textstadium. Der A-Text enthält seinerseits die sechs Zusätze; er muss also (in seiner jetzigen Gestalt) ebenfalls jünger sein als der MT. Zum anderen weicht er häufig und signifikant von der in MT und LXX dargebotenen Form der Erzählung ab, besonders markant im Schlussteil ab dem Ende des kanonischen Kapitels 7.

---

[17] Markantes Beispiel ist die Einführung Mordechais in A,1–3, die in 2,5^{LXX}, dem MT entsprechend, wiederholt wird.

[18] So bleibt das Motiv Hamans, dem Mordechai „wegen der beiden Eunuchen“ schaden zu wollen (vgl. A,17), unverbunden stehen neben Hamans Plan, den Mordechai und mit ihm dessen ganzes Volk auszurotten, als dieser ihm die Proskynese verweigert (Kap. 3).

Dieser Sachverhalt kann auf eine tiefgreifende Umgestaltung des At gegenüber der LXX-Version (und dem MT) weisen, könnte aber auch eine hinter dem At stehende eigenständige Ester-Tradition reflektieren, die erst sekundär der LXX angeglichen worden wäre. Nach dieser ersten Annäherung ergäben sich zwei plausible Modelle, um die Beziehung zwischen den drei Texten zu beschreiben:



3.2 Präzisierungen

Ein zweiter Blick auf die drei Versionen jedoch verkompliziert die Lage; ich nenne sechs Punkte:

1. Die sechs so genannten Zusätze sind keineswegs eine in sich einheitliche Größe. Die Rahmenstücke A und F, die Gebete in Zusatz C und die erweitere Begegnungsszene von Zusatz D können auch Übersetzungen aus einer semitischen Sprache sein[19], könnten also alle oder teilweise schon zur Estergeschichte gehört haben, bevor diese ins Griechische übersetzt wurde. Die beiden Edikte in Zusatz B und E dagegen scheinen von vornherein auf Griechisch verfasst worden zu sein, sind also auf jeden Fall Erweiterungen der Estergeschichte auf der Ebene ihrer griechischen Überlieferung.
2. Im „Kerntext“ der kanonischen Kapitel 1–7 stehen sich MT und LXX im Großen und Ganzen recht nahe. Der At steht seinerseits der LXX nahe, hat aber auch hier schon viele eigene Akzente und geht in manchen Details im Wortlaut eher mit dem MT als mit der LXX.
3. In denjenigen Zusätzen, die vermutlich semitischsprachig waren, ist die Übereinstimmung zwischen At und LXX meiner Wahrnehmung nach größer als im „Kerntext“. Aber auch hier geht At eigene Wege, scheint Doppelungen gestrichen und manches andere geglättet zu haben, integriert die Zusätze besser in den Kontext als die LXX.

19 Vgl. bes. R.A. Martin, Syntax-Criticism of the LXX Additions.

4. Die Zusätze B und E weisen die größte Übereinstimmung im Wortlaut zwischen At und LXX auf, aber selbst hier setzt der At eigene Akzente.
5. Insgesamt wirkt die Sprache des At stärker semitisierend als die der LXX.
6. Der Schluss der Estererzählung ist nicht nur im Vergleich der drei Versionen jeweils unterschiedlich, sondern kann auch innerhalb der hebräischen Erzählung vor die Frage stellen, ob insbesondere Kap. 9 gegenüber Kap. 8 nicht eine sekundäre Erweiterung darstellt[20].

Aufgrund dieser komplizierten Datenlage ist die logische Möglichkeit von Theorien zur Abhängigkeit der drei Versionen untereinander fast uferlos, vor allem dann, wenn man über die reine Textgeschichte und die vorhandenen Dokumente hinausgeht in hypothetische Vorstufen der uns überlieferten Texte. Ich werde im Folgenden versuchen, mich weitgehend auf die textgeschichtliche Ebene zu beschränken, werde also insbesondere auch keinen Versuch machen, die inzwischen große Fülle der Thesen zu den Vorstufen der Estererzählung zu sichten und darzustellen. Ich vermute allerdings, dies möchte ich doch andeuten, dass die entstehungsgeschichtliche Situation der Esterüberlieferung noch komplexer ist als es das Modell von David Clines ohnehin schon annimmt; dass man eher in die Richtung von Charles Dorothy gehen muss, dessen Intuition eines „narrative pool“ ich gern aufnehmen möchte[21]. Das bedeutet, dass man bei der offensichtlichen Beliebtheit der Estergeschichte im antiken Judentum[22] mit einer nicht kleinen Zahl von variierenden Formen der Geschichte rechnen muss, mit oder ohne die Zusätze oder einem Teil davon, mit diversen kleinen Varianten der Art, wie sie im Gespräch zwischen Mordechai und Ester im Kerntext etwa von Kap. 4 vom MT, der LXX, dem At und der Vetus Latina belegt sind, und vor allem auch mit unterschiedlichen Schlüssen und das heißt sofort auch: mit unterschiedlichem Gesamtgefälle und mit unterschiedlicher Wirkung bzw. Absicht. Anders gesagt: Die Ester-Geschichte scheint oft und mit unterschiedlichen Akzenten wieder- und weitererzählt worden zu sein, aber nur eine Auswahl dieser Geschichten wurde aufgeschrieben und kam auf uns.

---

[20] So bes. D. Clines, The Esther Scroll, und E. Haag, Das hellenistische Zeitalter. Vgl. zur Entstehungsgeschichte der Ester-Bücher auch I. Kottsieper, Zusätze zu Esther, und M. Fox, The Redaction of the Books of Esther.

[21] Vgl. Ch.V. Dorothy, The Books of Esther.

[22] Zwei griech. Versionen, dazu die Fassung von Josephus; möglicherweise geht auch die Vetus Latina auf eine eigenständige griech. Textform zurück; einen frühen Midrasch in Meg 10b–16a, mehrere Targumim und mehrere spätere Midraschim. Vgl. im einzelnen im Literaturverzeichnis Punkt 3.

3.3 Die Modelle von K. De Troyer und von E. Tov

Das ökonomischste Modell zur Beschreibung der Beziehungen zwischen MT, LXX und At hat Kristin De Troyer entwickelt[23]. Für sie ist die LXX eine Übersetzung des MT (bzw. eines ihm sehr nahe stehenden Textes), der die Zusätze erst auf der Ebene des bereits vorliegenden griechischen Textes hinzugefügt wurden, und der At eine Weiterentwicklung der LXX, dessen Charakteristicum die Verbindung von hoher Nähe zum Wortbestand der LXX und freier inhaltlicher Neugestaltung ist. Kristin De Troyer kommt also zur Beschreibung der Beziehung zwischen MT, LXX und At mit den vorliegenden Texten aus, ohne dass sie bestreiten muss, dass es vielleicht noch andere Textformen wie z.B. eine hebräische Estererzählung mit einem Teil der Zusätze oder mit einem anderen Schluss gegeben haben kann. Von denen hätten wir schlicht keine Textzeugen, und für die Verhältnisbestimmung zwischen MT, LXX und AT wären sie auch entbehrlich.

Was die Verhältnisbestimmung zwischen MT und LXX betrifft, so stimme ich Kristin De Troyer vorbehaltlos zu. Insbesondere die Sachlage umzukehren und den MT für eine gekürzte und alle Gottesbezeichnungen eliminierende Fassung eines längeren, der LXX nahe stehenden Urtextes zu halten,[24] scheint mir zu wenig substantiiert.

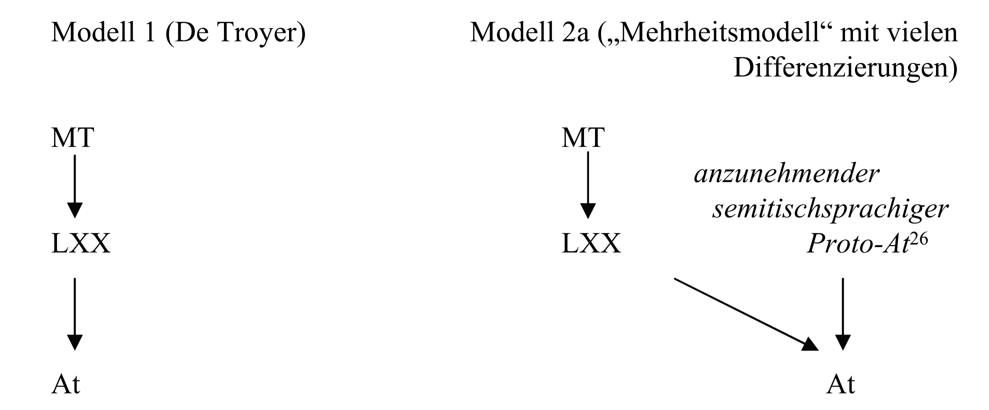
In ihrer Beurteilung des A-Textes, die mit Modell 1 übereinstimmt, steuert Kristin De Troyer deutlich der in der gegenwärtigen Estherforschung verbreiteten Überzeugung gegen, dass, wie in Modell 2a angedeutet, der At eine semitische Vorlage reflektiere, die vom MT mehr oder weniger stark abweiche, und seine sprachlichen Gemeinsamkeiten mit der LXX erst auf der Ebene der Übersetzung oder auch einer späteren Revision des bereits übersetzten A-Textes anzusiedeln seien.[25]

---

[23] K. De Troyer, Het einde van de Alfa-Tekst = The End of the Alpha-Text of Esther.

[24] Vgl. dazu F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament, 53.304.

[25] Vgl. schon Ch.C. Torrey, The Older Book of Ester, und gegenwärtig neben D. Clines, Esther Scroll, auch K.A. Jobes, The Alpha-Text of Esther.



Um zwischen diesen Positionen abzuwägen, halte ich noch einmal fest, dass man für die Beurteilung des At folgende drei Faktenreihen erklären muss:

1. die Übereinstimmungen im griechischen Wortlaut zwischen At und LXX;
2. die Übereinstimmung von At mit MT gegen LXX und weitere auffallende semitisierende Wendungen im At, die nicht aus der Ester-LXX kommen;
3. das sehr eigene erzählerische Gefälle des At gegenüber sowohl LXX als auch MT.

Es ist deutlich, dass das Mehrheitsmodell, wonach der At auf eine semitische Vorlage zurückgeht, die dritte Faktenreihe (eigenes narratives Gefälle) und auch die zweite (Übereinstimmung mit MT und Semitismen) gut erklären kann, sich aber schwerer tut bei der erstgenannten Reihe (der Nähe zwischen At und LXX) bzw. sich zuweilen zu wenig Rechenschaft gibt, wie denn der Weg des At in griechischer Sprache zu denken ist. Umgekehrt kann das Modell von Kristin De Troyer, das den At als griechische *rewritten Bible* versteht, die erste und auch die dritte Faktenreihe, also die Nähe zwischen At und LXX sowie auch das eigenständige erzählerische Gefälle, gut integrieren, neigt aber dazu, die zweite Faktenreihe, die auf semitische Hintergründe oder Parallelen zum MT gegen LXX verweist, eher zu bagatellisieren.

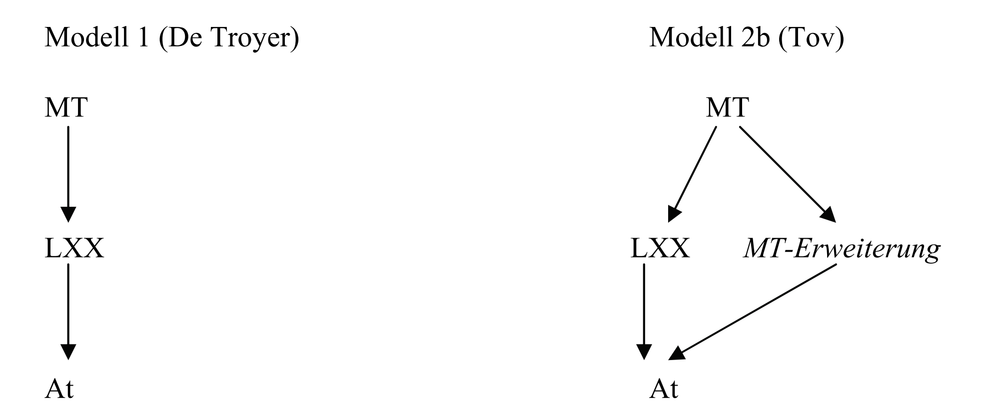
Kristin De Troyer selbst versteht ihr Modell als konsequente Verifikation des Ansatzes von Hanhart, der den At, den von ihm sog. L-Text, als eine „Neugestaltung der griech. Esterüberlieferung, die in starkem Maß auf dem o-Text beruht“, bezeichnet[27]. Gleichzeitig sieht sie ihr Modell als eine Radikalisierung des Ansatzes von Tov, der in der Tat hier einen Mittelweg vorgeschlagen hatte: Er möchte den At sehen als eine Art Revision der LXX, und

---

[26] Die Kursivsetzung signalisiert, dass dieser Text erschlossen, nicht durch Handschriften belegt ist.

[27] R. Hanhart, Esther, 87.

zwar mithilfe eines hebräischen Textes, der bereits den Charakter einer midraschähnlichen Weiterschreibung des biblischen Textes hatte[28].



Das charakteristische Erzählgefälle mitsamt dem „semitischen Flair“ wäre in Tovs Modell durch diesen hebräischen Text vermittelt, die Nähe zur LXX dadurch, dass die Revisionsarbeit von der LXX ausging. Ist Kristin De Troyers These – der At als freie Neugestaltung der LXX – äußerst fruchtbar dafür, die oft kleinen aber inhaltreichen Differenzen zwischen LXX und At wahrzunehmen, so vermag Tovs Annahme – ein zusätzlicher Impuls in Form eines dem MT nahestehenden Zwischentextes – die nicht über die LXX vermittelte Nähe des At zum MT an zahlreichen Stellen bzw. den semitisierenden Stil des At plausibler zu erklären. Dass diese Charakteristica des At Gewicht haben, zeigt auch das „Mehrheitsmodell“, wonach der At keine Rezension oder Revision der LXX darstellt, sondern die Übersetzung einer semitischsprachigen Vorlage ins Griechische, die möglicherweise sogar der LXX vorausging[29] und ihr erst sekundär angeglichen wurde. Selbst bei sparsamster Hypothesenbildung, so scheint mir, ist doch wohl nicht an der Annahme eines irgendwie gearteten Einflusses einer semitischsprachigen Esterversion auf den At vorbeizukommen. Ob man darüber hinaus nicht in der Tat im weiter oben (unter 3.2.) angedeuteten Sinn mit einer komplexeren Vorgeschichte und komplexeren Zwischenstufen bis hin zu den jetzigen drei Versionen des Esterbuches rechnen muss, das sei weiterer Diskussion überlassen. Dabei wird es darauf ankommen, ob die unterschiedlichen und bisher weitgehend getrennt verlaufenden Diskurse der Septuagintaforschung, der historischen Kritik und der Erzähltextanalyse in ihren verschiedenen Spielarten für die Ester-Forschung zusammengeführt werden können.

---

28 E. Tov, The „Lucianic“ Text of the Canonical and the Apocryphal Sections of Esther.

29 So etwa K. Jobes, The Alpha-Text of Esther.

4 Der Beispieltext: Est 6,10–13MT par

Als Beispieltext wähle ich einen Abschnitt aus Kap. 6. Haman ist zum König gekommen mit der Absicht, Mordechai an den Galgen zu bringen. Der König hat eben in einer schlaflosen Nacht aus den Annalen über Mordechais lebensrettende Loyalität ihm gegenüber vorgelesen erhalten und fragt seinen Wesir, ohne Namen zu nennen, nach einer Ehrenbezeugung für einen Mann, dem der König Ehre erweisen möchte. Haman, der glaubt, diese Absicht könne sich nur auf ihn richten, rät zu einem Triumphzug auf einem königlichen Pferd und im königlichen Umhang. Hier setzt das ausgewählte Stück ein (vgl. die Texte im Anhang).

4.1 Anmerkungen zum Vergleich zwischen LXX und MT

a) Vergleicht man auch nur die beiden Verse 6,10 und 6,11 in MT und LXX, so sieht man, dass die LXX dem MT keineswegs literalistisch entspricht: Aktivkonstruktionen werden zu Passivformulierungen und umgekehrt, die Tätigkeit des Mordechai wird einmal weiter, einmal enger gekennzeichnet, die LXX kann knappere Verumständungen des MT erweitern oder auch ausführlichere Formulierungen verknappen. Vielleicht hat der hebräischen Vorlage der LXX in 6,10 der Anfang der wörtlichen Rede des Königs gefehlt. Solche „Ausfälle“ sind aber nicht typisch im Verhältnis LXX-MT. Der Duktus des LXX-Textes folgt zudem insgesamt im Estherbuch dem des MT sehr genau versweise, mit Ausnahme der sechs großen Einschübe und einer oder zwei Umstellungen im laufenden Text. Man kann deshalb davon ausgehen, dass die LXX einen dem MT sehr nahe stehenden Text übersetzt hat.

b) Im Großen und Ganzen wirkt der Abschnitt in MT und LXX etwa gleich lang. Bei näherem Hinsehen kann man in den Versen 6,11 und 6,13 jeweils einen kleineren Überschuss der LXX gegenüber dem MT erkennen: 6,11 bietet eine etwas längere Schilderung von Hamans Ehrung an Mordechai und 6,13 eine um einen Satz verlängerte abschließende Szene im Haus Hamans.

Solche kleineren Überschüsse der LXX gegenüber dem MT sind einige, aber nicht allzu viele zu verzeichnen. Immerhin finden sich drei davon in Kap. 6; neben den genannten Passagen eine weitere in 6,4. Bereits die LXX beginnt demnach damit, dieses sechste Kapitel zu entfalten, eine Tendenz, die sich im At weiter fortsetzt.

4.2 Zum Vergleich zwischen LXX und At

a) Ein genauer Vergleich zwischen dem Wortlaut des At auf der einen Seite und den beiden anderen Versionen zeigt, dass der At immer wieder wörtliche Formulierungen der LXX enthält, in V. 12 etwa aus der Eingangsphrase die

Wörter ὁ βασιλεὺς τῷ Αμαν, den Imperativ ποίησον und die Wortfolge Μαρδοχαίῳ τῷ Ιουδαίῳ und schließlich am Versschluß καὶ μὴ παραπεσάτω. Eine gegenseitige Kenntnisnahme von LXX und At muß angenommen werden.

b) Daß der At im Sinne von K. De Troyer als eine Revision der LXX verstanden werden kann, die minutiös den Wortlaut der LXX respektiert, Elemente dieses Wortlauts aber gleichzeitig frei im Text verschiebt, kann etwa an der ausführlichen und gegenüber MT/LXX überschießenden Charakterisierung Hamans in $6,13^{At}$ gezeigt werden. Er erleidet einen Schwächeanfall, wird dadurch aber Ester ähnlich, von der es in $5,8^{LXX/At}$ ebenfalls heißt μετέβαλε ... ἐν ἐκλύσει. Der At, so könnte man vermuten, gibt Haman der Lächerlichkeit preis, indem er ihm eine weibliche Reaktion zuschreibt. Aber auch Mordechai wird im At Esther angeglichen. Nach $6,18^{At}$, einem Vers, der gegenüber MT und LXX überschießt, erhält er die glänzenden Gewänder angelegt, mit denen der König ihn ehren will. Eben solche glänzenden Gewänder hatte Ester getragen, bevor sie den Sack, das Bußgewand anzog ($C,13^{LXX}/4,18^{At}$), und glänzende Gewänder legt sie wieder an, als sie sich auf ihren Gang zum Köng vorbereitet ($5,1^{At}$). In der LXX-Fassung ist an dieser Stelle nicht von „glänzenden Gewändern" Esters die Rede, sondern nur von „Glanz". Der At hat demnach Esther mit ihren glänzenden Gewändern vor dem König und Mordechai mit den entsprechenden Gewändern auf dem königlichen Pferd einander angeglichen.

4.3 Semitismen des At

Neben solchen Bezügen des At auf die LXX aber finden sich auch einige Übereinstimmungen des At mit dem MT gegen die LXX, in V. 12 etwa in den ersten Worten des Königs, in MT: מַהֵר קַח אֶת־הַלְּבוּשׁ וְאֶת־הַסּוּס כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ, in At: Ταχὺ δράμε καὶ λάβε τὸν ἵππον καὶ στολὴν ὡς εἴρηκας, während die LXX hier liest: „Gut hast du gesprochen. Genauso tue". Die Ausgabe von Rahlfs liest hier nicht καλῶς, sondern καθώς und gleicht so an das hebräische כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ an, vermutet vielleicht Ausfall einer Zeile in der Vorlage der LXX. Dann aber hätte der At Zugang zu einer Vorlage gehabt, die an dieser Stelle dem MT entsprach. Auch am Versende entspricht die Wendung τῷ καθημένῳ ἐν τῷ πυλῶνι, die Mordechai kennzeichnet, eher dem MT (הַיּוֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ) als der LXX (τῷ θεραπεύοντι ἐν τῇ αὐλῇ). Auf die gleiche Vermutung führt auch ein Blick in v. 19 des At: während die LXX hier bietet: „so geschieht es mit jedem Menschen (den der König ehren will)", liest der At Κατὰ τάδε ποιηθήσεται τῷ ἀνδρί und entspricht damit exakt der Phrase des MT (כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ...). Dazu kommt, dass dem hebräischen Narrativ (*wayiqtol*-x) mehrmals in der LXX die stilistisch flüssige Wiedergabe mit Prädikat + δε + Subjekt entspricht, während der At eher

ein „translation Greek“, nämlich die wörtlichere Übersetzung mit καί + Prädikat + Subjekt bietet (vgl. den Anfang von $6{,}10^{LXX}$ /$6{,}12^{At}$ und den Anfang von $6{,}11^{LXX}$ /$6{,}14^{At}$). Dies sind Indizien, die eine semitischsprachige Vorlage des At vermuten lassen.

4.4 Mordechai und Haman im Zentrum

Der At fällt durch seine größere Ausführlichkeit in dieser Szene auf. Das ist insgesamt für den At nicht typisch; vielmehr könnte man ansonsten eher den Eindruck haben, dass der At zu Kürzungen und Straffungen neigt. Besonders augenfällig wird dies in Kap. 2, in dem alles, was der Ausgestaltung der Frauenwelt gewidmet ist, wegfällt und man eigentlich nur erfährt, dass Ester mitgenommen wurde, dem Oberaufseher und dem König ausnehmend gut gefällt und Königin wird. Andererseits entspricht das große Gewicht, das der At auf die Szene von Mordechais Ehrung durch seinen Todfeind Haman legt, der gegenüber der LXX und dem MT andersartigen Gesamtstruktur seiner Erzählung, in der in der Tat die beiden Drachen, Haman und Mordechai, im Zentrum stehen. Vielleicht darf noch weiter gegangen und eine breitere Tendenz der Profilierung gerade dieser Szene, die in nicht-militanter Form das Ende der Bedrohung für das jüdische Volk präfiguriert, vermutet werden: in den Fresken von Dura Europos mit ihren ältesten erhaltenen bildlichen Darstellungen aus dem Esterbuch ist eine der beiden dargestellten Szenen Mordechais Ehrung durch Haman.

Wenn aber auf diese Weise Schwerpunkte der Erzählung so deutlich verlagert werden konnten, dann ist damit ein Argument mehr dafür gewonnen, vorsichtig zu sein mit Verallgemeinerungen von Beobachtungen, die man nur an einem bestimmten Textausschnitt gewonnen hat: Nicht nur der Schluss des Esterbuches ist offenbar besonderen Gesetzmäßigkeiten unterworfen, nicht nur kann man die Zusätze nicht über einen Kamm scheren, sondern auch innerhalb des von mir so genannten Kerntextes der Kapitel 1–7 gilt der an einem Kapitel erhobene sprachlich-technische Befund nicht unbedingt durchgehend für alle anderen, sondern es ist immer die Gesamttendenz des jeweiligen Textes im Auge zu behalten.

4.5 „Gott im Spiel“

Umgekehrt kann wohl an jedem Einzeltext eines Buches dessen Gesamttendenz gut gezeigt werden; so auch im Fall des ausgewählten Stücks 6,10ff.

Die Fassung des MT erzählt die Szene der Selbstdemütigung Hamans so, dass der ironische Blick auf den vermeintlich Schlauen, der sich aber selbst die Grube gräbt, deutlich wird, und bringt am Schluss die weisen Berater des Haman und seine Frau auf die Bühne, die in fast prophetischer Weise den bevorstehenden Fall Hamans an die jüdische Herkunft Mordechais binden.

Beide Akzente entsprechen der Gesamttendenz des MT: Das Stilmittel der Ironie ist wohl das markanteste Kennzeichen der hebräischen Estergeschichte überhaupt[30]; den Antagonismus zwischen Mordechai und Haman zeichnet sie als Urkonflikt zwischen Israel und Amalek, der nur vernichtend für die eine oder andere Seite ausgehen kann.

Auch die Fassung der LXX vermittelt die Ironie dieser Szene; am Schluss aber hat sie eine signifikante Änderung eingeführt, die auf den gleichfalls veränderten Anfang des Kapitels zurückgreift: Sie bringt Gott ins Spiel. Gegen den Juden Mordechai kann man nichts ausrichten, weil der lebendige Gott mit ihm ist. Leserinnen und Leser des septuagintagriechischen Buches wissen schon, wie wahr das ist, haben sie doch eben erfahren, dass die Schlaflosigkeit des Königs, die schließlich zu dem Plan geführt hat, Mordechai von Haman ehren zu lassen, von Gott gelenkt war (vgl. $6,1^{LXX}$). Die jüdischen Erzähler des griechischen Esterbuches lassen nun, am Schluss des Kapitels, persische Menschen sagen, dass der Jude Mordechai unter dem Schutz des lebendigen Gottes steht. Da in Edikt E der persische König diesen lebendigen Gott als den Schutzherrn des persischen Reiches bezeichnet, vermittelt der Text aus einer jüdischen Perspektive wohl dies, dass auch die Perser wie die Juden einen höchsten Gott verehren, wobei offen bleibt, ob persische Menschen daneben andere Gottheiten haben. In Persien weiß man aber offenbar, dass das Geschlecht der Juden unter dem besonderen Schutz dieses höchsten Gottes steht. Das ist deuteronomisch-deuteronomistische Theologie[31], die hier, am Ende von Kap. 6, in gleichsam interreligiösem Gewand formuliert wird.

Der A-Text dagegen arbeitet nicht mehr die Ironie der Szene heraus, sondern entsprechend seiner Gesamttendenz die Begegnung der beiden Antagonisten. An den Gefühlen und Gedanken beider, Hamans wie Mordechais, lassen die Erzähler ihre Leserinnen und Leser teilnehmen. Für Haman bedeutet das Zusammentreffen äußerste Demütigung, fast schon eine Vorabbildung seines Todes, aber auch für Mordechai keineswegs einen Triumph, sondern ebenfalls eine Prüfung, die er übersteht, indem er sich an Gott wendet. Auch hierin scheint Mordechai der Ester ähnlich zu werden, die in ihrem Gebet ja bekennt, dass sie den Prunk am Hof verabscheut (vgl. $C,27^{LXX}$/ $4,26^{At}$).

Auch die Worte von Hamans Frau Zosara und seiner Weisen am Schluss des Kapitels erhalten im A-Text eine neue Dimension. Die Familie des Haman verehrt eine Mehrzahl von Göttern; vor diesen Göttern hat Haman das Los zur Vernichtung der Juden geworfen ($3,7^{At}$) und diese Götter, so hat

---

30 St. Goldman, Narrative and Ethical Ironies in Esther.

31 Vgl. bes. Dtn 32,8–9 im Vergleich der Versionen!

Hamans Frau geglaubt, haben die Juden auch in Hamans Hand gegeben (5,23^{At}). Ester beklagt in ihrem Gebet genau dies, dass diese Götter drohen, Macht über das Volk des Gottes Israels zu gewinnen, und fordert Gott zum Eingreifen auf. Am Ende von Kap. 6, bei ihrer erneuten Einschätzung der Situation, sprechen Zosara und die Weisen davon, dass ὁ θεός in dieser für Haman ungünstigen Entwicklung der Dinge sei. Damit kann, wie der Vergleich mit 7,2^{At} zeigt, nur derjenige Gott gemeint sein, der für Israel der einzige Gott ist. In der Sicht der jüdischen Verfasser des A-Textes findet also ein veritabler Götterkampf statt, und persische Menschen fangen nach der Demütigung Hamans an zu ahnen, dass ὁ θεός die größere Macht hat, wie denn auch der Gott Israels hier mehrfach „der Mächtige“ heißt (A,9; 6,1; vgl. 7,23). Dieser gleiche „Mächtige“ ist nach dem zweiten Edikt in der Fassung des A-Textes (7,22–28) der „einzige und wahre Gott“, der auch das persische Reich und die Herrschaft des persischen Königs stützt, eine Herrschaft, die im ersten Edikt (3,17^{At}) direkt als μοναρχία bezeichnet wird. Nach dem A-Text hätte Haman es also nicht nur gewagt, ein Volk anzugreifen, dass unter dem besonderen Schutz des höchsten Gottes steht, sondern hätte mit seinem Versuch, seine Götter gegen den Staatsgott zu mobilisieren, auch die Monarchie=Alleinherrschaft des Königs aufs höchste gefährdet. Damit ist er für alle, auch nichtjüdische LeserInnen, als Staatsfeind entlarvt. Der monarchische – in einem höchsten Gott gipfelnde und zugleich die Königsherrschaft stützende – Polytheismus des Perserreiches bleibt im Gleichgewicht, solange die Verehrung anderer Götter die Macht des Königs im Schutz von ὁ θεός nicht in Frage stellt. Umgekehrt stellt die jüdische Seite sich selbst so dar, dass deutlich wird: die Juden sind keine Gefährdung der persischen Monarchie, auch wenn sie unter dem besonderen Schutz des lebendigen Gottes stehen. Vielleicht kann man sogar noch einen Schritt weitergehen: wenn andere Götter neben dem einzig „Mächtigen“ nur als potentiell staats-gefährdende in den Blick kommen, ist dies möglicherweise in der Sicht des A-Textes ein Argument für einen strikten Monotheismus, der andere Götter ganz ausschließt. Diese theo-politische Dimension des Konflikts ist eine spannende neue Dimension, die der A-Text der Erzählung hinzufügt.

Literaturauswahl

1. Das Buch Ester/Urtexte und Übersetzungen

Esther (MT) in: Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart [4]1990, 1367–1380.

Esther (LXX und A-Text), hrsg. v. Robert Hanhart, in: „Göttinger Septuaginta“ (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis editum) VIII, 3, Göttingen 1966.

Esther (nur LXX), in: Septuaginta, hrsg. v. Alfred Rahlfs, Bd. 1, Stuttgart 1935, 951–973.

Der hebräische Text des Esterbuches ist übersetzt z.B. in der Zürcher Bibel oder der Luther-Bibel. Die katholischen Bibelausgaben, wie Einheitsübersetzung oder Jerusalemer Bibel/ Bible de Jérusalem, bieten einen „Mischtext“ aus MT und den Zusätzen der LXX.

Der LXX-Text des Buches Ester ist übersetzt in: „Die Gute Nachricht-Bibel“ und in der „Bibel in gerechter Sprache“, Gütersloh 2006 sowie der „Traduction oecuménique de la Bible“.

Der sog. Alpha-Text (oder „lukianische Text“) des Estherbuches ist (ins Englische) übersetzt bei David Clines, The Esther Scroll (JSOT.S 30), Sheffield 1984, 215–248.

Ursprachliche Synopse des MT, der LXX und des A-Textes bei Karen A. Jobes, The Alpha-Text of Esther (SBL Diss.Ser 153), Atlanta/GA 1996.

Synopse des ins Deutsche übersetzten MT, LXX-Textes und A-Textes (allerdings in einer nicht überall zuverlässigen Übersetzung und ohne die Zusätze) bei Ruth Koßmann, Die Esthernovelle (VT.S 79), Leiden 2000.

Übersetzung der beiden griech. Esterbücher von Kristin De Troger und Marie-Theres Wacker in: Septuaginta Deutsch, Stuttgart 2009, 593–618.

2. Textkritische Diskussionen (Auswahl)

Jacob, Benno, Das Buch Esther bei den LXX, ZAW 10 (1890) 241–298.

Jobes, Karen A., The Alpha-Text of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text (SBL Diss.Ser 153), Atlanta/GA 1996.

Martin, R.A., Syntax-Criticism of the LXX Additions to the Book of Esther, JBL 94 (1975) 65–72.

Moore, Carey A., A Greek Witness to a Different Hebrew Text of Esther, ZAW 79 (1967) 351–358.

Tov, Emanuel, The „Lucianic“ Text of the Canonical and the Apocryphal Sections of Esther. A Rewritten Biblical Book, Textus 10 (1982) 1–25.

Torrey, Charles C., The Older Book of Ester, HTR 37 (1944) 1–40.

De Troyer, Kristin, Het einde van de Alfa-Tekst, Leuven 1997 (engl. Übersetzung: The End of the Alpha-Text of Esther (SCS 48), Atlanta/GA 2000).

De Troyer, Kristin, Der lukianische Text. Mit einem Beitrag zum sogenannten lukianischen Text des Estherbuches, in: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel (BWANT 174), hg. v. Siegfried Kreuzer/Jürgen Peter Lesch, Stuttgart 2004, 229–246.

3. Frühe jüdische Relecturen

Flavius Josephus, Jüd. Altertümer (Ausgabe von Heinrich Clementz, neu gesetzt und überarb. v. Michael Tilly, Wiesbaden 2004), Buch 11, Kap. 6.

Targum Rischon, übersetzt und kommentiert von Bernhard Grossfeld, The First Targum to Esther, New York 1983.

Targum Scheni, übersetzt und kommentiert von Beate Ego, Targum Scheni zu Esther, Tübingen 1996.

Großfeld, Bernhard, The Two Targums of Esther (The Aramaic Bible 18), Edinburg 1991.

Der Midrasch zum Buche Esther, übersetzt von August Wünsche, Bibliotheca Rabbinica, Leipzig 1881 (Midrasch Ester Rabba).

Talmudtraktat Megilla (=die Estherrolle), übersetzt bei Lazarus Goldschmidt, Der babylonische Talmud, Bd. 4, Berlin ^{2}1966.

Börner-Klein, Dagmar, Eine babylonische Auslegung der Ester-Geschichte: der Midrasch in Megilla 10b–17a (Juden und Umwelt 30), Frankfurt 1991 (zu bMeg 10b–17a).

Börner-Klein, Dagmar/Hollender, Elisabeth, Rabbinische Kommentare zum Buch Ester. Bd.

1: Der Traktat Megilla; Bd. 2: Die Midraschim zu Ester, Leiden 2000 (neueste Textausgabe zu bMeg und den Ester-Midraschim).

Walfish, Barry Dov, Esther in Medieval Garb. Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages (SUNY Series of Judaica), New York 1993.

4. Weitere Literatur

Bickerman, Elias, The Colophon of the Greek Book of Esther, JBL 63 (1944) 339–362.

Butting, Klara, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik, Berlin 1994, Kap. 2: Das Buch Esther (49–86).

Butting, Klara, Das Buch Esther. Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus, in: Kompendium feministische Bibelauslegung, hrsg. v. Luise Schottroff u. Marie-Theres Wacker, Gütersloh 1998, 169–179.

Butting, Klara/Minnaard, Gerard/Wacker, Marie-Theres (Hrsg.), Ester. Die Bibel erzählt, Wittingen 2005 (Kommentar zum hebräischen Esterbuch; Besprechung der Veränderungen in der Septuaginta; Blicke auf das Esterbuch aus jüdischer und muslimischer Sicht; Ester bei Philosophen und KünstlerInnen u.a.).

Clines, David, The Esther Scroll. The Story of the Story (JSOT.S 30), Sheffield 1984.

Day, Linda, Three Faces of A Queen. Characterization in the Books of Esther (JSOT.S 186), Sheffield 1995.

Day, Linda, Esther. Abingdon OT Commentaries, Nashville 2005.

De Troyer, Kristin, An Oriental Beauty Parlour: An Analysis of Esther 2.8–18 in the Hebrew, the Septuagint and the Second Greek Text, in: A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna. (The Feminist Companion to the Bible 7), hrsg. v. Athalya Brenner, Sheffield 1995, 47–70.

De Troyer, Kristin, Esther (Belichting van een bijbelboek), ‘s Hertogenbosch 2003.

Dorothy, Charles V., The Books of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity (JSOT.S 187), Sheffield 1997.

Fox, Michael, The Redaction of the Books of Esther (SBL.MS 40), Atlanta/GA 1991.

Goldman, Stan, Narrative and Ethical Ironies in Esther, JSOT 47 (1990) 15–31.

Greenspoon, Leonard J. / White Crawford, Sidnie Ann (Hrsg.), The Book of Esther in Modern Research (JSOT.S 380), Sheffield 2003.

Haag, Ernst, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. (Bibl. Enzyklopädie 9), Stuttgart 2003.

Kottsieper, Ingo, Zusätze zu Esther und Daniel (ATD Eg. Bd. 5), Göttingen 1998, 109–207.

Linafeld, Tod, Ruth/ Beal, Timothy K., Ester (Berit Olam Series), Collegeville/ Minn. 1999.

Reinhartz, Adele, Esther (Greek), in: The Oxford Bible Commentary, hg. v. John Barton, Oxford 2001, 642–649.

Siegert, Folker, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (MJSt 9), Münster 2001.

Wacker, Marie-Theres, Das Buch Ester, in: Erich Zenger (Hrsg.), Stuttgarter Altes Testament. Stuttgart 2004, 861–882.

Wacker, Marie-Theres, Mit Tora und Todesmut dem einen Gott anhangen. Zum Esther-Bild der Septuaginta, in: Rainer Kessler/Beate Wehn (Hrsg.), Dem Tod nicht glauben. FS Luise Schottroff, Gütersloh 2004, 312–332.

Wacker, Marie-Theres, Ester: Jüdin – Königin – Retterin (Kleine Frauenreihe des Kath. Bibelwerks), Stuttgart 2006.

Zenger, Erich, Das Buch Ester, in: ders. u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [5]2004, 302–311.

Synopse von Est 6,10–13[22] MT / LXX / At

MT Esther 6:10–13	LXX Est 6,10–13	At 6,12–22
10 וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְהָמָן	10 εἶπεν δὲ ὁ βασιλεὺς τῷ Αμαν	12 καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ Αμαν
מַהֵר קַח אֶת־הַלְּבוּשׁ וְאֶת־הַסּוּס`		Ταχὺ δράμε καὶ λάβε τὸν ἵππον καὶ στολὴν
כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ וַעֲשֵׂה־כֵן`	Καλῶς ἐλάλησας· οὕτως ποίησον	ὡς εἴρηκας καὶ ποίησον
לְמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי	τῷ Μαρδοχαίῳ τῷ Ἰουδαίῳ	Μαρδοχαίῳ τῷ Ἰουδαίῳ
הַיּוֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ	τῷ θεραπεύοντι ἐν τῇ αὐλῇ	τῷ καθημένῳ ἐν τῷ πυλῶνι
אַל־תַּפֵּל דָּבָר מִכֹּל אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ׃	καὶ μὴ παραπεσάτω σου λόγος ὧν ἐλάλησας.	καὶ μὴ παραπεσάτω ὁ λόγος σου.
		13 ὡς δέ ἔγνω Αμαν ὅτι οὐκ ἦν αὐτὸς ὁ δοξαζόμενος, ἀλλ᾽ ὅτι Μαρδοχαῖος, συνετρίβη ἡ καρδία αὐτοῦ σφόδρα, καὶ μετέβαλε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν ἐκλύσει.
11 וַיִּקַּח הָמָן` אֶת־הַלְּבוּשׁ וְאֶת־הַסּוּס	11 ἔλαβεν δὲ Αμαν τὴν στολὴν καὶ τὸν ἵππον	14 καὶ ἔλαβεν Αμαν τὴν στολὴν καὶ τὸν ἵππον ἐντρεπόμενος τὸν Μαρδοχαῖον, καθότι ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐκεκρίκει ἀνασκολοπίσαι αὐτόν,

וַיַּלְבֵּשׁ אֶת־מָרְדֳּכָי	καὶ ἐστόλισεν τὸν Μαρδοχαῖον	15 καὶ εἶπε τῷ Μαρδοχαίῳ Περιελοῦ τὸν σάκκον.
		16 καὶ ἐταράχθη Μαρδοχαῖος ὡς ἀποθνῄσκων καὶ ἀπεδύσατο μετ᾽ ὀδύνης τὸν σάκκον καὶ ἐνεδύσατο ἱμάτια δόξης. 17 καὶ ἐδόκει Μαρδοχαῖος τέρας θεωρεῖν, καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ πρὸς τὸν κύριον, καὶ ἐξίστατο ἐν ἀφασίᾳ.
וַיַּרְכִּיבֵהוּ֙	καὶ ἀνεβίβασεν αὐτὸν ἐπὶ τὸν ἵππον	18 αἱ ἔσπευσεν Αμαν ἀναλαβεῖν αὐτὸν ἔφιππον.
בִּרְח֣וֹב הָעִ֔יר	καὶ διῆλθεν διὰ τῆς πλατείας τῆς πόλεως	19 καὶ ἐξήγαγεν Αμαν τὸν ἵππον ἔξω καὶ προσήγαγεν αὐτὸν
וַיִּקְרָ֣א לְפָנָ֔יו כָּ֚כָה יֵעָשֶׂ֣ה לָאִ֔ישׁ	καὶ ἐκήρυσσεν λέγων Οὕτως ἔσται παντὶ ἀνθρώπῳ,	κηρύσσων Κατὰ τάδε ποιηθήσεται τῷ ἀνδρὶ
אֲשֶׁ֥ר הַמֶּ֖לֶךְ חָפֵ֥ץ בִּיקָרֽוֹ׃	ὃν ὁ βασιλεὺς θέλει δοξάσαι.	τῷ τὸν βασιλέα τιμῶντι, ὅν ὁ βασιλεὺς βούλεται δοξάσαι.
12 וַיָּ֥שָׁב מָרְדֳּכַ֖י אֶל־שַׁ֣עַר הַמֶּ֑לֶךְ וְהָמָן֙ נִדְחַ֣ף אֶל־בֵּית֔וֹ	12 ἐπέστρεψεν δὲ ὁ Μαρδοχαῖος εἰς τὴν αὐλήν, Αμαν δὲ ὑπέστρεψεν εἰς τὰ ἴδια	20 καὶ ὁ μὲν Αμαν ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτὸν ἐσκυθρωπωμένος, ὁ δὲ Μαρδοχαῖος ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

אָבֵל וַחֲפוּי רֹאשׁ׃	λυπούμενος κατὰ κεφαλῆς.	
[13] וַיְסַפֵּר הָמָן לְזֶרֶשׁ אִשְׁתּוֹ וּלְכָל־אֹהֲבָיו אֵת כָּל־אֲשֶׁר קָרָהוּ	[13] καὶ διηγήσατο Αμαν τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ Ζωσάρᾳ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ τοῖς φίλοις,	[21] καὶ διηγήσατο Αμαν τῇ γυναικὶ αὐτοῦ πάντα τὰ γενόμενα αὐτῷ,
וַיֹּאמְרוּ לוֹ חֲכָמָיו וְזֶרֶשׁ אִשְׁתּוֹ	καὶ εἶπαν πρὸς αὐτὸν οἱ φίλοι καὶ ἡ γυνή	[22] καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ οἱ σοφοὶ αὐτοῦ
אִם מִזֶּרַע הַיְּהוּדִים מָרְדֳּכַי אֲשֶׁר הַחִלּוֹתָ לִנְפֹּל לְפָנָיו	Εἰ ἐκ γένους Ἰουδαίων Μαρδοχαῖος, ἦρξαι ταπεινοῦσθαι ἐνώπιον αὐτου,	
		Ἀφ᾽ ὅτε λαλεῖς περὶ αὐτοῦ κακά, προσπορεύεταί σοι τὰ κακά·
לֹא־תוּכַל לוֹ כִּי־נָפוֹל תִּפּוֹל לְפָנָיו׃	πεσὼν πεσῇ· οὐ μὴ δύνῃ αὐτὸν ἀμύνασθαι,	
	 ὅτι θεὸς ζῶν μετ᾽ αὐτου.	ἡσύχαζε, ὅτι ὁ θεὸς ἐν αὐτοῖς.

MT 6,10–13	LXX 6,10–13	At 6,12–22
[10]Und der König sagte zu Haman:	[10]Aber der König sagte zu Haman:	[12]Und der König sagte zu Haman:
Eil dich, nimm das Gewand und das Pferd,		Schnell, lauf und nimm das Pferd und den Umhang,
wie du gesagt hast, und tu so	Gut hast du gesprochen! Genauso tue	wie du es gesagt hast und tue (so)
an dem Juden Mordechai, der im Tor des Königs sitzt.	an Mardochaios, dem Juden, der im Hof Dienst tut,	für Mardochaios, den Juden, der im Torhaus sitzt,
Lass keines von den Worten fallen, die du gesagt hast!	und keines deiner Worte, die du gesprochen hast, soll danebenfallen.	und dein Wort soll nicht danebenfallen.
		[13]Als aber Haman erkannte, dass nicht er selbst derjenige war, der geehrt würde, sondern dass es Mardochaios (war), da war sein Herz sehr erschüttert, und er veränderte seinen Geist in (einem) Schwäche(anfall).
[11]Da nahm Haman das Gewand und das Pferd	[11]Haman aber nahm den Umhang und das Pferd	[14]Da nahm Haman den Umhang und das Pferd, indem er Mardochaios Reverenz erwies, so wie er an jenem Tag entschieden hatte ihn aufzuspießen.
und bekleidete Mordechai	und legte (ihn) Mardochaios um	[15]Und er sagte zu Mardochaios: Lege den Sack ab.
		[16]Da überfiel Mardochaios ein Schrecken, als ob er sterben würde, und er zog den Sack mit (innerer) Qual aus und zog die

		glänzenden Gewänder an. [17]Es schien Mardochaios, als sähe er ein Wunder, und sein Herz (wandte sich) zum Herrn, und er geriet außer sich (und war) sprachlos.
und ließ ihn reiten auf dem Platz der Stadt	und ließ ihn auf das Pferd steigen und führte ihn durch die Hauptstraße der Stadt	[18] Und Haman beeilte sich, ihn aufs Pferd zu heben. [19]Haman führte das Pferd nach draussen, und er führte es vorwärts,
und rief vor ihm aus:	und rief aus:	während er ausrief:
So wird für den Mann getan, nach dessen Ehrung den König verlangt.	So geschieht es mit jedem Menschen, den der König ehren will.	Das folgende wird für den Mann getan werden, der dem König Ehrfurcht bezeugt (und) den der König ehren will.
[12]Und Mordechai kehrte zum Tor des Königs zurück; Haman aber eilte zu sich nach Hause, traurig und verhüllten Hauptes.	[12]Mardochaios aber kehrte zurück in den Hof, Haman aber kehrte zu sich nach Hause zurück, in seinem Innersten gekränkt.	[20]Da ging Haman, in finstere Stimmung versetzt, nach Hause; Mardochaios aber ging weg in sein Haus.
[13]Und Haman zählte seiner Frau Seresch und all seinen Lieben alles auf, was ihm geschehen war,	[13]Und Haman erläuterte, wie es ihm ergangen war, seiner Frau Zosara und den Freunden.	[21]Und Haman erläuterte seiner Frau alles, was ihm geschehen war.
und es sagten zu ihm seine Weisen und seine Frau Seresch:	Und die Freunde und die Frau sagten zu ihm:	[22]Und seine Frau sagte und seine Weisen:
Wenn Mordechai, vor dem du begonnen hast zu fallen, aus dem Samen der Juden ist,	Wenn Mardochaios aus dem Geschlecht der Juden (ist), und du angefangen hast, vor ihm erniedrigt zu werden,	

		Seit du über ihn schlecht sprichst, nähert sich dir das Schlechte.
wirst du ihm nichts können, sondern sicher vor ihm fallen.	wirst du sicher fallen; nichts kann ihn abwehren,	
	denn der lebendige Gott ist mit ihm.	Sei ruhig, denn Gott (ist) darin.

Claudine Cavalier

La quatrième face de l'histoire d'Esther (La Vieille Latine)

Das vierte Gesicht der Esther-Geschichte (die Vetus Latina)

Neben der hebräischen und den beiden griechischen Fassungen des Esther-Buchs (LXX und Lukianische Fassung/L) ist noch einem vierten Text Beachtung zu schenken: der altlateinischen Übersetzung (VL), welcher wohl ein dritter griechischer Textzeuge, genannt G III, zu Grunde lag. Dieser setzt sich aus zahlreichen sehr unterschiedlichen Manuskripten und Kirchenväter-Zitaten zusammen, deren Beziehung untereinander J.-C. Haelewyck (2004) zu rekonstruieren versucht hat.

Die Eigentümlichkeiten des Estherbuches in der VL sind seit dem 18. Jh. bekannt. Sie sind vor allem struktureller Natur. Einige Entwicklungen der Charaktere, ihrer Empfindungen und Aussagen, scheinen von einer Art „Vor-Midrasch" inspiriert zu sein.

Textgeschichtlich wird VL als indirekter Zeuge einer sehr alten, wenn nicht der ältesten griechischen Fassung angesehen. J. Schildenbergers These (1941), G III habe ursprünglichen Charakter und VL stelle eine einheitliche, unverdorbene Übersetzung dieses Zeugen dar, wird vor allem durch zwei Argumente bekräftigt: die vergleichbar hohe Kohärenz der Erzählung im Gegensatz zu den Fassungen LXX und L, sowie die auffallende Kürze des Textes, die nach der Regel lectio brevior lectio potior für sein hohes Alter spricht.

Die historische Bedeutung von G III ist nicht von der Hand zu weisen, vor allem angesichts seiner Verbreitung in der antiken Welt, wie der Papyrus aus Oxyrhynchos (4443) und Flavius Josephus belegen.

VL bietet einen eigenständigen Text, der wie LXX und L die Erzählung sowie ihre Gliederung stark umgestaltet. Festzustellen sind auch Details bezüglich einzelner Verse, die VL mal viel kürzer, an anderen Stellen in längerer Form bietet.

Wie in LXX und L und im Gegensatz zu MT wird Mordechai zum Protagonisten der Erzählung, der die Fäden von Beginn an in der Hand hält. Gleichzeitig erhält sein ihn warnender Traum mehr Gewicht als in den anderen griechischen Fassungen. Das hinzugefügte Gebet der Juden, die Anweisungen zur Trauer durch Esther, sowie die Erwähnung eines Festes den Juden feindlich gesinnter Völker lässt Kollektive von Beteiligten auftreten,

die in den anderen Versionen keinen Platz haben. Durch die Auslassung des Massakers an den Heiden erscheint das Buch weniger schockierend und auch Mordechai und Esther verlieren ihre Grausamkeit.

VL präsentiert also ein „viertes Gesicht" Esthers und liefert somit einen Grund, diese alte und an Besonderheiten reiche Fassung in die Forschung miteinzubeziehen.

Ma réponse se bornera à apporter quelques éléments supplémentaires à l'exposé de Madame Wacker sur la transmission textuelle du livre d'*Esther*, les formes connues du texte et les éventuels rapports qu'elles entretiennent.

Plutôt que des «trois faces» de l'histoire d'Esther, il me semble que l'état actuel de nos connaissances sur la tradition textuelle du livre, l'une des plus riches et des plus complexes de la Bible, nous autorise à parler des «quatre faces» de cette étrange histoire (et peut-être en existait-il encore davantage). Car si le livre d'*Esther* dans sa forme grecque nous est connu, en tradition directe, sous les deux aspects que décrit Madame Wacker, il existe, en tradition indirecte, une forme supplémentaire d'une égale importance à celles de la LXX et de L: en effet, la Vieille Latine du livre d'*Esther* constitue, par sa singularité, un type textuel à part entière. Le modèle de cette ancienne traduction latine de la Bible grecque était probablement, dans le cas de ce livre, une forme à part, différente à la fois de la LXX et de L: le témoin d'un troisième type de texte grec. Les critiques qui ont étudiée la Vieille Latine d'Esther ont appelé par convention cette forme grecque G III.

1 Présentation d'*Esther* VL

a) La tradition textuelle

La liste complète et la description des manuscrits d'*Esther* VL se trouve dans l'introduction à l'édition critique préparée par J.-C. Haelewyck, aux pages 10 à 17[1]. Je n'en donne ici qu'une présentation sommaire. On peut en gros classer ces manuscrits en quatre catégories:

– Le plus ancien témoin connu: un fragment de parchemin du V[e] siècle, le Papyrus d'Antinoopolis, qui donne les versets 3, 15 à 4, 7.

– Un groupe de manuscrits qui tous présentent le texte VL de A, 1 à 2, 23, le reste du livre d'*Esther* étant vulgate. J.-C. Haelewyck en a répertorié douze, auxquels il faut ajouter un cas (la Bible de Ripoll, qui date du XI[e]

[1] J.-C. Haelewyck, Hester. Fascicule 1. Introduction, Fribourg, 2003; Fascicule 2. Introduction, suite et fin, Est A, 1–2, 7 (VL 7,3), Freiburg (Breisgau) 2004.

siècle) où seule l'addition A sous forme VL précède le reste du texte latin sous forme vulgate.

– Quatre manuscrits complets, du VIIIe au XIIe siècle (numérotés 151, 30, 109 et 123 dans le catalogue de Beuron).

– Deux manuscrits incomplets, le *Pechianus* de Lérins (152), disparu au XVIIIe siècle mais collationné par Sabatier[2] dans son édition, qui donnait le texte VL à partir du chapitre 3, et le manuscrit de Lyon (146), qui fournit la première moitié du texte.

Ces manuscrits transmettent des textes très diversifiés, qu'on peut classer en une série de types textuels différents. J.-C. Haelewyck dans son introduction propose le schéma suivant. Il aurait existé, à l'origine, un seul texte VL traduit sur la forme grecque G III, le type **R**: ce type, qui paraît être d'origine européenne (il ne comporte aucun des traits caractéristiques de la VL africaine) est attesté par le fragment d'Antinoopolis et les manuscrits 151 et 130 (ce dernier témoignant déjà d'une révision partielle sur un texte de type L). Ce premier texte aurait été ultérieurement révisé en Italie sur des formes grecques, notamment de type hexaplaire, pour donner un nouveau type textuel. Ce nouveau type, **I**, est attesté par les manuscrits 123 et 152 et par la série des manuscrits où le texte VL est interrompu à la fin du chapitre 2. Un troisième type, **J**, attesté par 146, représente le fruit tardif d'un alignement du texte VL italien sur la LXX. Enfin, **F**, représenté par 109, est une refonte complète du texte latin sur une forme grecque de type L.

A ces témoins directs s'ajoutent quelques citations patristiques, malheureusement peu nombreuses. Elles ont été répertoriées et étudiées par J.-C. Haelewyck qui a établi qu'elles attestaient, selon leur répartition géographique, au moins deux types textuels très différents: les citations tirées d'Ambroise, de Rufin, de Jérôme, de l'*Ambrosiaster* et du *Liber de diuinis scripturis* représentent des textes proches de **R**; au contraire, celles d'Augustin et du *Contra Uarimadum arianum*, un ouvrage africain de la fin du Ve siècle, témoignent de l'usage d'un texte particulier, très différent des types européens **R** et **I**. Ce texte semble parent de la forme LXX, sans qu'il soit possible de dire s'il s'agissait d'une révision d'un texte **R** sur la LXX, ou d'une traduction latine faite sur cette même LXX, et tout à fait indépendante de la VL européenne.

2 P. Sabatier, Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, seu Vetus Italica I, Reims 1743, pp. 791–825.

b) Les caractéristiques de la forme Vieille Latine

Les différences du texte VL (et donc de son original G III) avec les formes hébraïque et grecques sont essentiellement d'ordre structurel. Voici les principales:

– Absence de A, 12–17: le récit du premier complot des eunuques,
– Absence de 1, 4 et 5, 4–6, ce qui fait disparaître à chaque fois un festin,
– Ordre particulier des versets 3, 14 à 4, 1, avec une insertion de B différente de celle des autres formes et l'ajout d'un «festin des nations» à l'annonce de la future destruction des Juifs,
– Insertion d'une «addition» supplémentaire de cinq versets, une prière des Juifs, après 3, 15 (numérotée H, 1–5 dans les éditions depuis son signalement par R. B. Motzo),
– Forme particulière de 4, 1, avec reprise de la présentation de Mardochée,
– Forme longue de 4, 16–17, où sont développés les détails du deuil des Juifs,
– Absence de C, 2–5 et 17–22a,
– Forme longue de C, 16, avec une énumération de sept *exempla* bibliques de salut offert par Dieu à ses fidèles en danger,
– Ordre particulier des versets de la fin de C (26, 28, 29, 27, 24, 30, 22b),
– Absence de 9, 5–19, 24–26 et 30–32, c'est-à-dire du récit du premier massacre de païens, de la requête d'Esther pour un second massacre, du récit de celui-ci et d'une partie de l'institution de Pourim.

Dans le corps du texte même figurent un certain nombre de développements concernant les actions des personnages, leurs sentiments ou leurs paroles. Certains de ces développements semblent d'inspiration «pré-midrashique».

2 Un peu d'historiographie: le cas de la VL et la place de son original dans l'histoire du texte d'*Esther*

Editions

La forme spéciale d'*Esther* dans la VL est connue depuis le XVIII[e] siècle, où elle a bénéficié d'une édition de P. Sabatier à partir des manuscrits 151 et 152. Au début du XX[e] siècle, R.B. Motzo attira l'attention sur elle, sur son importance toute particulière et sa place dans l'histoire de la transmission du texte et en donna une édition critique appuyée essentiellement sur le manuscrit 109. R. Hanhart, aux pages 21–23 de son édition des deux formes grecques LXX et L[3], fournit une édition critique, fondée sur huit manuscrits, de quelques passages du texte Vieux Latin (A en entier, 1, 1–8; B, 6–7 et 3,

[3] R. Hanhart, Esther (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 8/3), Göttingen 1966.

14–4, 1). J.-C. Haelewyck a élaboré des éditions diplomatiques de deux manuscrits, 130 et 109, suivies d'une édition critique, dont les fascicules sont parus dans la collection du Vetus Latina Institut.

Place dans l'histoire du texte

Les critiques qui ont travaillé sur *Esther* VL y ont tous vu un témoin indirect d'une forme grecque très ancienne, peut-être même la plus ancienne de toutes. Selon R.B. Motzo[4], G III serait le fruit d'une contamination, à date haute (IIème siècle) entre deux formes grecques aujourd'hui perdues, traduites d'après deux textes hébreux différents. Ce texte grec serait à l'origine de tous ceux que nous possédons actuellement. La VL telle que nous la lisons serait une traduction d'une forme occidentale de G III, alors que la LXX et L en présenteraient respectivement des formes alexandrine et syro-antiochienne.

J. Schildenberger, qui travailla également sur la VL dans les années quarante[5], proposa d'y voir la traduction pure, non contaminée, du plus ancien texte grec d'*Esther* dont nous ayons conservé trace. G III serait une réfection chrétienne d'un texte plus ancien encore, faite à partir d'un modèle hébreu très proche du TM. Les «additions» (y compris la prière des Juifs spécifique de cette forme) auraient été composées lors de la réfection, en même temps que le livre aurait été amputé des passages de massacres, jugés trop violents et inacceptables par le public de «gentils» auquel le réfecteur destinait son oeuvre.

J.-C. Haelewyck, le chercheur qui a le plus travaillé sur la VL depuis vingt ans, reprend la thèse de J. Schildenberger sur le caractère primitif de G III.

Il existe des arguments forts en faveur d'une telle thèse. Le principal est celui de la cohérence interne du livre sous sa forme G III–VL: c'est dans cette forme que les «additions» paraissent le mieux insérées, sans redites ni contradictions avec le reste du texte. Pour ne prendre qu'un seul exemple, le thème de l'exécution de Haman avec toute sa famille n'est intégré à la narration de façon satisfaisante que dans la VL: il est mentionné en 7, 9 comme une initiative du roi, et cette initiative est rappelée par le roi lui-même en 8, 7. Cette exécution est rappelée d'un mot en E, 18. Au contraire, dans les formes L et LXX, le thème est mal inséré et conduit à des contradictions internes: il y a incohérence entre L 7, 19, où Esther demande la mort des fils de Haman et L 8, 44 où ces fils sont tués par les Juifs de Suse, ainsi qu'entre LXX E, 18 où il est dit par le roi dans son édit que

[4] R. B. Motzo, La versione latina di Ester secondo i LXX, Annali della facolta di lettere della R. Università di Cagliari 1–2 (1926–1927) 263–350.

[5] J. Schildenberger, Das Buch Esther übersetzt und erklärt (HSAT IV, 3), Bonn 1941.

Haman a été pendu avec toute sa famille, LXX 9, 6–7 où ses fils sont tués par les Juifs, et LXX 9, 13 où Esther réclame leur mort. Un autre argument, moins convaincant peut-être, réside dans la remarquable brièveté de la forme VL qui serait un signe de son ancienneté.

3 Apport possible de la forme VL aux travaux sur l'*Esther* grec

Quoi qu'il en soit de la position exacte de G III dans l'histoire du texte d'*Esther* grec, la «quatrième face» de l'histoire de la reine juive que présente cette forme n'est pas à négliger. Son importance historique, ou du moins celle des leçons qu'elle nous a transmises, est indéniable: G III a probablement beaucoup circulé dans le monde antique. En témoignent l'existence d'un papyrus d'Oxyrhynchos (4443), de la fin du Ier siècle de notre ère, qui transmet un texte mixte entre LXX et G III, ainsi qu'un certain nombre (une quinzaine) de traits de la paraphrase de Flavius Josèphe qui attestent des contacts avec un texte de type G III.

Sur le plan de la structure d'ensemble, la VL transmet une forme tout à fait originale, qui comme la LXX et L remodèle fortement le récit d'*Esther*, à la fois par des ajouts de matériau spécifique et par des choix dans le matériau commun avec l'hébreu. Toute l'économie de la narration est transformée; comme dans la LXX et L, la polarité du récit est déplacée, par rapport à l'hébreu, en faveur de Mardochée, qui détient les clefs de l'histoire dès son début: devenu le personnage principal du livre, il bénéficie du coup, assez curieusement, d'une triple présentation, en A, 2, 2, 5 et 4, 1. Son importance est encore renforcée par l'emploi de son nom à la place de celui de *Memukhan* à la fin du chapitre 1: il devient de la sorte le promoteur de la répudiation de Vashti et le moteur de l'ascension au trône d'Esther. En même temps, l'absence du premier complot des eunuques et de son action à cette occasion à la fin de l' «addition A» isole son rêve prémonitoire du reste de l'histoire beaucoup plus que dans les formes grecques, ce qui est étrange. L'ajout d'une prière des Juifs, le développement narratif des pratiques de deuil préconisées par Esther en 4, 16–17, ainsi que la mention d'un festin des nations hostiles aux Juifs, fait paraître sur le devant de la scène des acteurs collectifs, absents ou presque des autres formes. La suppression complète des massacres de païens change la coloration du livre et lui donne un caractère moins choquant que dans les autres formes, en même temps que disparaît une certaine ambiguïté des figures de Mardochée et d'Esther, qui perdent leur cruauté.

La VL présente aussi de très nombreuses particularités, souvent significatives, au niveau du détail des versets. Je reprendrai simplement pour

illustrer cet aspect de sa spécificité, l'exemple de Madame Wacker. Le tableau fourni en annexe donne dans sa quatrième colonne la forme VL des versets 6,10–13, et fait apparaître en gras les points qui sont propres à cette forme. On notera que la VL a, sur certains points (les paroles du roi et celles de Zosarra) un texte nettement plus court que les autres formes, mais qu'elle allonge au contraire d'autres passages. Elle modifie parfois le sens d'une formule, comme dans le conseil de Zosarra à son époux (mais il peut s'agir ici d'une faute du traducteur latin) ou ajoute un détail narratif: par exemple, avant de leur parler, Haman envoie chercher ses proches. Comme L, mais de façon différente, la VL développe la psychologie de Haman, ajoutant au passage une intervention divine pour «briser son cœur». Elle «restitue» aussi des propos absents des autres formes, ici celui de Haman à Mardochée. Il s'agit là d'un point particulièrement remarquable, qui se retrouve ailleurs: les ennemis païens de Mardochée y apparaissent comme des proclamateurs (involontaires?) de son statut privilégié par rapport à Dieu: Haman l'appelle «serviteur de Dieu» et Zosarra, en plus de mentionner la protection divine dont il bénéficie, le qualifie tout simplement de «prophète».

Ce ne sont là que quelques remarques, dont le seul but est d'attirer l'attention sur le bénéfice que peut retirer le chercheur dans ses travaux en utilisant cette forme ancienne, particulière et riche du livre d'*Esther*.

Annexe

TM6	LXX6	L6	VL6
10	10	10	10
Le roi dit à Haman:	Et le roi dit à Haman:	Et le roi dit à Haman:	Et le roi dit à Aman:
			«Tu as bien parlé.
«Vite,	«Tu as bien parlé.	«Vite,	Hâte-toi
		Cours	
prends le vêtement et le cheval		prendre le cheval et le vêtement	
comme tu l'as dit		dont tu as parlé	et comme tu as dit
Et fais ainsi pour Mardochée le Juif	Fais ainsi pour Mardochée le Juif	et fais ainsi pour Mardochée le Juif	fais à Mardochée le Juif
qui est assis à la porte du roi.	qui sert à la cour	qui est assis à la porte	qui sert à la cour du roi
Ne fais pas tomber un mot	et que ne manque aucune des paroles	et que ne manque pas ta parole.»	et que ne tombe pas ta parole
de tout ce que tu as dit.»	que tu as dites.»		de ce que tu as dit.»

			Et Aman souffrit de ces paroles.
		Et quand Haman comprit que ce n'était pas lui qui était glorifié, mais que c'était Mardochée, son cœur fut broyé entièrement, et son souffle fut changé en faiblesse.	
11 Et Haman prit le vêtement et le cheval	11 Et Haman prit le vêtement et le cheval	11 Et Haman prit le vêtement et le cheval, frappé de la crainte de Mardochée, alors qu'en ce jour il avait décidé de l'empaler.	11 Et Aman prit tout cela
		Et il dit à Mardochée:	et le donna à Mardochée et lui dit:
			«Lève-toi, serviteur de Dieu, et reçois cet honneur».
		«Retire le sac.» Et Mardochée fut bouleversé comme par la mort, et il ôta avec chagrin son sac et revêtit des habits de gloire. Et il semblait à Mardochée contempler un prodige et son coeur (se tournait) vers le Seigneur et il reculait sans rien dire.	

			Et Aman prit une robe et un cheval
et il vêtit Mardochée et le fit chevaucher	Et il vêtit Mardochée et il le fit monter à cheval	Et Haman se hâta de le faire monter à cheval	et il en entoura Mardochée et il le fit monter à cheval
dans la grand-rue	et il alla à travers la grand-rue de la ville	et Haman fit sortir le cheval à l'extérieur et il le conduisit	et il le précédait par la grand-rue de la ville
et cria devant lui:	et il fit une proclamation en disant:	en proclamant:	et il proclamait:
«Il en va ainsi de l'homme que le roi désire honorer».	«Il en sera ainsi pour tout homme que le roi désire glorifier».	«Voici comment il en sera fait de celui qui révère le roi, que le roi désire glorifier.»	«Ainsi en sera-t-il pour tout homme que le roi honore.»
12	12	12	12
			Et Aman marchait dans sa honte et Mardochée fut extrêmement honoré. Et Dieu brisa le cœur de Haman.
Et Mardochée s'assit à la porte du roi	Et Mardochée retourna vers la cour	Et Mardochée s'éloigna vers sa maison	Et Mardochée rentra Dans la cour du roi;
Et Haman se hâta vers sa maison, triste, la tête couverte	Et Haman revint chez lui la tête pleine de chagrin.	Et Haman s'éloigna Aigri contre lui- même.	Mais Haman se hâta Vers sa maison Avec chagrin.
13	13	13	13
			Et frappé au cœur, **Il envoya chercher Zosarra son épouse et ses amis**
et il raconta à Zeresh, sa femme, et à tous ses amis,	Et Haman raconta à Zosara sa femme et à ses amis	Et Haman raconta à sa femme	Et leur raconta

tout ce qui lui était arrivé et ses sages et Zeresh sa femme lui dirent: «Si Mardochée est de la race des Juifs, Tu as commencé de tomber en face de lui, tu ne pourras rien contre lui, tu tomberas et tomberas En face de lui.»	ce qui lui était arrivé et ses amis et sa femme lui dirent: «Si Mardochée est de la race des Juifs, Tu n'es qu'au début de ton humiliation devant lui, tu ne peux te venger de lui, tu es tombé et tu tomberas.»	tout ce qui lui était arrivé et sa femme et ses sages lui dirent: «Depuis que tu dis du mal à son sujet, les maux s'avancent vers toi. Tiens-toi tranquille, car Dieu est avec eux.»	tout ce qui lui était arrivé. Et ses amis et son épouse lui dirent: «Si Mardochée est de la race des Juifs, **commence à t'humilier** en face de lui: tu ne pourras pas lutter contre lui, **car désormais c'est un prophète»**.

Beate Ego

Die Mehrfachüberlieferung des griechischen Tobitbuches

La multiplicité des traditions du livre de *Tobit* en grec

Parmi les livres appartenant au canon de la Septante, Tobit *offre, d'une façon remarquable, l'exemple d'un livre transmis sous diverses formes textuelles. En l'occurrence, il existe en grec trois formes du texte; parmi celles-ci, on mentionnera G I, représentée par le codex* Vaticanus *(IV s.) et le codex* Alexandrinus *(V s.), et G II, attestée par le codex* Sinaiticus *(IV s.). Selon J.D. Thomas, ces deux textes manifestent un accord dans une proportion qui s'élève à 62,78 %, ce qui conduit à la conclusion que l'un est le retravail de l'autre. Néanmoins, G I et G II présentent des différences considérables sur le plan de l'expression: G I est un texte concis, rédigé dans un grec aisé, tandis que le style de G II est plus ampoulé. Comme il semble que, dans la plupart des cas, G I homogénéise et paraphrase la version G II, il est très vraisemblable que G I ait effectué délibérément des coupes en G II. Cette thèse est, de plus, étayée par les manuscrits découverts à Qumrân. Enfin, il existe également une version G III. Celle-ci, attestée par les manuscrits 106 et 107, se limite à 6,9–12,22 et représente une forme textuelle secondaire par rapport à G I et G II.*

Afin de rendre justice à la diversité des formes textuelles, toute analyse de la tradition de Tobit *doit éviter de se limiter à examiner G II pour l'unique raison qu'il semble être le texte original. De plus, quand il existe des différences entre les traditions textuelles, il conviendrait de faire ressortir dans quelle mesure ce fait peut être compris comme le résultat d'un processus délibéré de réécriture, aussi bien en ce qui concerne le contenu que d'un point de vue théologique:*

– Tb 3,16s.: en G I, l'ange Raphaël apparaît comme intercesseur, tandis qu'en G II, c'est Dieu lui-même qui entend directement la prière de Tobit et de Sarah. Certes, dans d'autres passages (par exemple Tb 12,12), G II parle, tout comme G I, de médiation par la prière, mais il est clair que G II emploie des concepts angélologiques tout à fait différents, tandis que G I, mettant l'accent sur le concept de médiation par la prière, apparaît comme plus homogène.

– Tb 1,5: en G I, le culte des idoles renvoie explicitement à Baal, ce qui met en lumière le fait que le péché des Nephthalites ne consiste pas seulement

dans la violation de l'interdiction des représentations divines, mais aussi dans la violation de l'interdiction de rendre un culte aux dieux étrangers.

Si l'on part de l'hypothèse que G II reflète une forme antérieure du texte, G I peut être interprété comme une progression sur le plan du contenu et une dramatisation sur celui de la narration. On doit donc constater que la révision qui va de G II à G I a été non seulement déterminée par le souci d'une formulation plus homogène et plus brève visant à une plus grande cohérence du point de vue du style et du contenu, mais qu'elle procède aussi d'une inflexion théologique nouvelle, d'inspiration midrashique.

1 Die griechische Mehrfachüberlieferung der Tobit-Erzählung im Kontext neuer Forschungsperspektiven

Ein prominentes Beispiel eines Buches aus dem Septuaginta-Kanon, das in unterschiedlichen Textformen überliefert wird, ist das Buch Tobit. Der Text liegt hier gleich in drei unterschiedlichen griechischen Textformen vor: An dieser Stelle sind zunächst die beiden Textformen G I und G II zu nennen. G I wird durch den Codex Vaticanus (IV. Jh.), den Codex Alexandrinus (V. Jh.) und den Codex Venetus (VIII. Jh.) sowie durch eine Anzahl von Minuskelhandschriften repräsentiert[1], wohingegen G II durch den Codex Sinaiticus (IV. Jh., Lacunae in 3,6–19 und 13,7–9 in der Zählung Hanharts) sowie die Minuskelhandschrift 319 (3,6–6,16) belegt ist.[2] Mit dieser Text-

1 Vgl. die Zusammenstellung bei R. Hanhart (Hg.), Tobit (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 8/5), Göttingen 1983, 32, sowie die Beschreibung der einzelnen Textzeugen ibid., 7ff. Zum Textcharakter s.a. ibid., 35f; s.a. ders., Text und Textgeschichte des Buches Tobit (AAWG.PH 139, MSU 17), Göttingen 1984, 11.19; vgl. hierzu auch als neuere Arbeiten J.A. Fitzmyer, Tobit, in: Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19), hg. v. M. Broshi/E. Eshel u.a., Oxford 1995, 1–76; T. Nicklas/Chr.J. Wagner, Thesen zur textlichen Vielfalt im Tobitbuch, JSJ 34 (2003) 141–159; bes. 142; Chr.J. Wagner, Polyglotte Tobit-Synopse. Griechisch – Lateinisch – Syrisch – Hebräisch – Aramäisch. Mit einem Index zu den Tobit-Fragmenten vom Toten Meer (AAWG.PH 258, MSU 28), Göttingen 2003, XIII.

2 Vgl. Hanhart, Tobit (s. Anm. 1), 32, sowie die Beschreibung der einzelnen Textzeugen ibid. 7ff; ders., Text (s. Anm. 1), 11.19; s.a. Tobit, 4; Nicklas/Wagner, Thesen (s. Anm. 1), 142; Wagner, Tobit-Synopse (s. Anm. 1), XIII. In einigen jüngeren Arbeiten (so B. Ego, Buch Tobit [JSHRZ II/6], Gütersloh 1999, 875; H. Engel, Das Buch Tobit, in: Einleitung in das Alte Testament, hg. v. E. Zenger u.a., Stuttgart [3]1998, 278–288, hier: 279, und Fitzmyer, Tobit, 2; V. Skemp, The Vulgate of Tobit Compared with Other Witnesses [SBLDS 180], Atlanta 1999, 2–3) wird auch das Fragment Ms 910 G II zugeordnet. Dies basiert wohl auf den Angaben bei Hanhart, Tobit, 32, sowie ders., Text, 19, wo eine eindeutige Zuordnung zu G II erfolgt. Eine Problematisierung dieser Aussage deutet sich schon bei Hanhart, Text, 44, an, wo nun Ms 910 explizit der Textform G III zugewiesen wird. Das

form stimmen im Wesentlichen auch die Qumranfragmente sowie die Überlieferung der Vetus Latina überein.

Aufgrund der engen Übereinstimmung der Textformen G I und G II ist zunächst festzustellen, dass es sich bei diesen um voneinander abhängige Textformen handelt. J.D. Thomas, der einen detaillierten Vergleich zwischen beiden durchgeführt hat, konnte feststellen, dass 62,78 % des Textes des Codex Vaticanus mit dem des Codex Sinaiticus übereinstimmen; bezieht man die beiden Lacunae in Codex Sinaiticus, die zweifelsohne durch Homoioteleuton entstanden sind, in die Betrachtung mit ein, indem man eine Art „Hochrechnung" macht, so kommt man sogar auf eine Übereinstimmung von 67,54 %. Aufgrund der häufigen Konvergenzen in der Wortfolge kommt J.D. Thomas zu dem Schluss, dass es sich hier um eine Überarbeitung handeln muss, die ihren Ausgangspunkt bereits bei einem griechischen Text hatte: „… the language of the revision is Greek, since it would be impossible to have such a high degree of agreement in consecutively occuring identical words if the editor of each text had translated independently from a Semitic text into Greek. One of these texts, then, is a revision of the other, based upon a written Greek document."[3]

Die beiden Textformen unterscheiden sich in stilistischer und sprachlicher Hinsicht allerdings beträchtlich: Während G II „eine stark ausgeweitete Erzählweise, oft dublettenhaften Charakters, und eine stärker semitisierende Sprachform" aufweist, ist G I knapper und in einem flüssigeren Griechisch verfaßt.[4]

Schließlich existiert noch eine weitere Textform G III. Diese ist auf 6,9–12,22 begrenzt und wird durch die Handschriften 106 und 107 repräsentiert. Dieser Text kann als eine gegenüber G I und G II sekundäre Textform bestimmt werden, die grundsätzlich G II zuzuordnen ist, aber auch Textelemente von G I übernommen hat.[5]

Mit Konstantin von Tischendorfs Auffindung des Codex Sinaiticus Mitte des 19. Jahrhunderts rückte die Frage nach dem Verhältnis von G I und G II in das Zentrum der Tobitforschung: Während ein Teil der Forscher davon

---

Problem, welcher Handschriftengruppe Ms 910 definitiv zugeordnet werden soll, wurde in jüngster Zeit von T. Nicklas und Chr. Wagner behandelt. Nach einem detaillierten Vergleich dieses Manuskripts mit den verschiedenen Textformen machen sie darauf aufmerksam, dass eine „eindeutige und zweifelsfreie textkritische Einordnung von 910 … nicht möglich erscheint" (Nicklas/Wagner, Thesen, 150). Vgl. zu Ms 910 auch Wagner, Tobit-Synopse, XIVf.

3 J.D. Thomas, The Greek Text of Tobit, JBL 91 (1972) 463–71, bes. 467.

4 Hanhart, Tobit (s. Anm. 1), 33; s.a. ders., Text (s. Anm. 1), 11f.19.

5 Hanhart, Tobit (s. Anm. 1), 33. s.a. Fitzmyer, Tobit (s. Anm. 1), 5; zu G III jetzt ausführlich Wagner, Tobit-Synopse (s. Anm. 1), XIV.

ausging, dass G II als eine bewusste Ausgestaltung der kürzeren Textform G I anzusehen ist (so noch Ende des 20. Jh.s Paul Deselaers, Heinrich Gross und Bernd Kollmann[6]), plädierten andere (so H. Ewald, H. Graetz oder E. Nestle) dafür, dass es sich bei G I um eine Verkürzung einer ursprünglich längeren Version handelt.[7] Wie schwierig diese Frage zu beantworten ist, zeigt der ausführliche literarische Vergleich der beiden griechischen Textformen, der 1984 von R. Hanhart in dem Band „Text und Textgeschichte des Buches Tobit" durchgeführt wurde. R. Hanhart, der aus methodischen Gründen auf eine Heranziehung der Qumranfunde für die Beweisführung verzichtet,[8] kann nach einer eingehenden Untersuchung der beiden Textformen G I und G II feststellen, „daß sich die Prioriät der einen Textform gegenüber der andern nicht nachweisen läßt – es gibt keine Stelle, an der die Aussage der einen Textform notwendig als aus der entsprechenden Aussage der andern entstanden erklärt werden müßte."[9] Grundsätzlich kommt aber – so R. Hanhart – der These, wonach die Textform G I als bewusste, vor allem auf Textkürzung ausgerichtete Bearbeitung der Textform G II anzusehen ist, größere Wahrscheinlichkeit zu, weil in der Mehrzahl der Fälle die Annahme plausibler erscheint, dass G I die Version G II glättet und paraphrasiert.[10] Dieses Ergebnis des literarischen Vergleiches wird erhärtet durch den textgeschichtlichen Befund, wie er uns seit der Auffindung der Qumran-Texte materialiter vor Augen steht. Die zahlreichen Fragmente, die von vier aramäischen Manuskripten und einem hebräischen stammen, haben nicht nur deutlich gezeigt, dass die griechische Tobiterzählung auf ein semitischsprachiges Original zurückgeht, sondern liefern auch weitere entscheidende Argumente für eine Verhältnisbestimmung von G I und G II. Bereits 1966 hat J. T. Milik darauf hingewiesen, dass die in Qumran erhaltenen Passagen im Wesentlichen mit der Lesart des Sinaiticus, der ja als Repräsentant von G II gilt, übereinstimmen und damit dem semitischsprachigen Original der

---

6 P. Deselaers, Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43), Fribourg/Göttingen 1982; H. Gross, Tobit, Judit (NEB.AT 19), Würzburg 1987; B. Kollmann, Göttliche Offenbarung magisch-pharmakologischer Heilkunst im Buch Tobit, ZAW 106 (1994) 289–99, bes. 290.

7 Für eine Auflistung der älteren Vertreter, die die Priorität von G I bzw. G II vertraten, s. *Hanhart*, Text (s. Anm. 1), 21; Ego, Buch Tobit (s. Anm. 2), 875; Fitzmyer, Tobit (s. Anm. 1), 5; eine knappe Zusammenfassung der älteren Diskussion findet sich bei C. Simpson, The Chief Recensions of the Book of Tobit, JThS 14 (1913) 516–530, bes. 516; s.a. C.A. Moore, Scholarly Issues in the Book of Tobit before Qumran and After: An Assessment, JSPE 5 (1989) 65–81, bes. 67ff.

8 Hanhart, Text (s. Anm. 1), 22.

9 Hanhart, Text (s. Anm. 1), 37; zum Ganzen bes. 23–37.

10 Hanhart, Text (s. Anm. 1), 37. Vgl. hierzu auch Thomas, Greek Text (s. Anm. 3), 468.

Erzählung näher stehen.[11] Dieser Zusammenhang wurde dann durch J. Fitzmyers offizielle Publikation der Tobittexte aus Qumran bestätigt, die 1995 in der Reihe „Discoveries in the Judaean Desert“ erschien. Nach beinahe vier Jahrzehnten konnten sich die Exegeten nun mit eigenen Augen davon überzeugen, dass die Qumranfragmente in der Regel in der Lesart mit dem Text des Sinaiticus zusammengehen. Dies macht es sehr wahrscheinlich, dass der Langtext dem Kurztext vorgeordnet ist.[12] In der neueren Forschung hat sich deshalb vor dem Hintergrund der Qumran-Funde die These von der Priorität der Version G II gegenüber G I durchgesetzt[13], und Autoren neuerer Arbeiten wie z.B. C.A. Moore, H. Schüngel-Straumann, A. Schmitt oder L. Stuckenbruck sprechen sich für eine dezidierte Präferenz des Sinaiticus aus.[14] Freilich sollte man sich vor dem Kurzschluss hüten, vorschnell und vereinfachend eine Gleichsetzung durchzuführen, die die Lesart des Sinaiticus als direkte Übersetzung eines semitischsprachigen Urtextes[15] an-

---

11 Siehe J.T. Milik, Le patrie de Tobie, RB 73 (1966) 522–30, hier: 522: „… la recension longue (Sinaiticus et Vetus Latina), la plus proche de original sémitique dont plusieurs fragments on été identifiés parmi les manuscrits de la Grotte 4 de Qumrân ….”.

12 Siehe Fitzmyer, Tobit (s. Anm. 1), 4: „Although the Aramaic form of Tobit from Qumran frequently agrees with the long recension of S and La, neither the Greek nor the Latin is a direct translation of such an Aramaic Vorlage; the latter contains inverted phrases, expanded expressions, and words not rightly understood by either the Greek or Latin translator of these versions.” Für Belege für die Übereinstimmung von G I mit den Qumrantexten s. C.A. Moore, Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 40A), New York 1996, 57.

13 So konstatiert Moore, Tobit (s. Anm. 12), 57: „With the publication of Fitzmyer’s editio princeps … of the Qumran texts of Tobit, the recent scholarly preference for G II over G I is fully vindicated”; vgl. bereits Milik, Le patrie de Tobie (s. Anm. 11), 522; s.a. M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Fribourg/Göttingen 1979, bes. 365. 368; J. Nowell, The Book of Tobit. Narrative Technique and Theology, Diss. Washington D.C. 1983, 26–28; A. Schmitt, Die Achikar-Notiz bei Tobit 1,21b–22 in aramäischer (pap4Q Tob^{a}ar – 4Q196) und griechischer Fassung, BZ 40 (1996) 18–38, bes. 32ff; S. Weitzman, Allusion, Artifice and Exile and the Hymn of Tobit, JBL 115 (1996) 49–61, bes. 50, Anm. 4; M.O. Wise, A Note on 4Q196 (papTob ar^{a}) and Tobit I 22, VT 43 (1993) 566–569, bes. 567. Zur Priorität von G II s. L. Stuckenbruck, The Book of Tobit and the Problem of »Magic«, in: Die Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1), hg. v. H. Lichtenberger/G. Oegema, Gütersloh 2002, 258–269, bes. 264; s. in diesem Kontext auch den Kommentar von H. Schüngel-Straumann, Tobit (HThKAT), Freiburg 2000. Allerdings wird in diesem Werk nur G II kommentiert.

14 Moore, Tobit (s. Anm. 12), 56; Schüngel-Straumann, Tobit (s. Anm. 13), und A. Schmitt, Die hebräischen Textfunde zum Buch Tobit aus Qumran 4QTob^{e} (4Q200), ZAW 113 (2001) 566–82; s.a. Stuckenbruck, Magic (s. Anm. 13), 258–69.

15 Zur Frage nach der ursprünglichen Sprache des Tobitbuches Ego, Buch Tobit (s. Anm. 1), 880; Fitzmyer, Tobit (s. Anm. 1), 18–28, beide mit weiterführender Literatur.

sieht. Auch ist nicht anzunehmen, dass die uns erhaltenen Texte von G II als direkte Vorlage für G I dienten.[16] Es bestehen vielmehr einerseits einige Unterschiede zwischen den Qumranfragmenten und dem Sinaiticus, während andererseits auch Fälle zu beobachten sind, wo die Qumranfragmente mit Lesarten aus G I zusammengehen.[17] Wie sich dieses Phänomen erklären lässt, gehört bislang zu den offenen Problemen der Tobitforschung. So könnte man überlegen, ob sich für G I neben dem textlichen Bezug auf G II noch ein eigenständiger Rückgriff auf eine aramäische oder hebräische Vorlage zeigen lässt.[18] Eine andere Erklärungsmöglichkeit bestünde darin, für das Ms S, das ja bislang der einzige nahezu vollständige Zeuge für G II darstellt, eine nicht mehr erhaltene griechische Vorlage anzunehmen, die diese Elemente noch enthalten hat. Aufgrund der uns vorliegenden fragmentarischen Überlieferung ist diese Frage wohl kaum definitiv zu klären.[19] Vor dem breiten Hintergrund der antiken Schreibkultur und ihrer Traditionsprozesse ist generell wohl damit zu rechnen, dass auch mündliche Überlieferungsprozesse bei der Überarbeitung von G II nach G I hin eine Rolle gespielt haben.[20]

Bei der weiteren wissenschaftlichen Bearbeitung der Tobit-Überlieferungen ergeben sich aus diesen Sachverhalten verschiedene Perspektiven:

– Auch wenn die Priorität von G II als erwiesen betrachtet werden kann, sollte eine Fixierung auf diese ältere Lesart vermieden werden. Selbst an den Stellen, wo eindeutig eine ältere von einer jüngeren Lesart unterschieden werden kann, wird eine Konzentration auf den vermeintlich älteren Text, der die jüngere Bearbeitung aus den Augen verliert, der textlichen Vielfalt der Überlieferungen nicht gerecht. Jede Textform hat gleichberechtigt als eigenständiger Überlieferungszeuge zu gelten, der in seinem Eigenkolorit wahrgenommen werden muss. So geht es also – unabhängig von der Frage der Priorität der verschiedenen Textformen – darum, die unterschiedlichen inhaltlichen Akzentuierungen der verschiedenen Textformen herauszuarbeiten.[21]

---

16 Hierzu Wagner, Tobit-Synopse (s. Anm. 1), XVI.XXI.

17 Vgl. hierzu die Auflistung bei Moore, Tobit (s. Anm. 12), 57f.

18 S. hierzu Engel, Das Buch Tobit (s. Anm. 2), 278; Wagner, Tobit-Synopse (s. Anm. 1), XXI.

19 Des Weiteren ist – wie T. Nicklas und Chr. Wagner deutlich machen – in Analogie zur Textgeschichte anderer Bücher für den Anfang der Tobitüberlieferung vielleicht auch mit einer Pluriformität der Textüberlieferung zu rechnen; s. Nicklas/Wagner, Thesen (s. Anm. 1), 141–159.

20 Vgl. hierzu allgemein D.M. Carr, Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, Oxford u.a. 2005.

21 S. hierzu Wagner, Tobit-Synopse (s. Anm. 1), XII.XVI; Nicklas/Wagner, Thesen (s. Anm. 1), 154. Die beiden Autoren weisen zudem darauf hin, dass eine Exegese des Tobitbuches,

– Wenn G I im Wesentlichen eine sekundäre kürzende und glättende Überarbeitung von G II darstellt, so muss auch danach gefragt werden, durch welche sprachlichen „Operationen“ solche Kürzungen erfolgt sind und welchem Zwecke diese dienen. Hier ist insbesondere an eine Straffung des Erzählablaufs durch Paraphrasierungen bzw. Auslassungen[22], an die Glättung komplizierter Syntax[23] und – in inhaltlicher Hinsicht – an eine klarere Strukturierung des Erzählablaufes[24] zu denken; weitere differenzierte Kategorien und Unterkategorien sind noch zu entwickeln.[25]

– Da, wo inhaltlich unterscheidende Textformen vorliegen, deren Abhängigkeitsverhältnis plausibel gemacht werden kann, ist zu überlegen, inwieweit solche Differenzen als Resultat einer bestimmten inhaltlich-theologischen Überarbeitungstendenz aufgefasst werden können. Programmatisch

die sich allein auf G II stützt, schon deshalb schnell an ihre Grenzen kommen muss, weil diese Textform „bisher nur durch eine einzige (!) Handschrift (S) weitgehend vollständig überliefert ist … Damit ist vollkommen unklar, in welchem Entwicklungsstadium von G II S anzusiedeln ist“ (Nicklas/Wagner, Thesen, 154). Paradigmatisch für die Berücksichtigung der verschiedenen Textformen sind z.B. die jüngeren Arbeiten Stuckenbruck, Magic (s. Anm. 13); B. Schnupp, Schutzengel. Genealogie und Theologie einer Vorstellung vom Tobitbuch bis heute (NET 9), Tübingen/Basel 2004. Wie Chr. Wagner in seiner Tobit-Synopse gezeigt hat, sollte sich die Interpretation aber nicht nur auf die Textformen von G I und G II beschränken, sondern auch G III mit einbeziehen. Diese Forderung lässt sich noch erweitern: Nicht nur die verschiedenen griechischen Textformen sind stilistisch und inhaltlich zu untersuchen; auch die verschiedenen lateinischen Übersetzungen, die Vetus Latina und die Vulgata, sowie die mittelalterlichen hebräischen Überlieferungen des Tobit-Stoffes sind hier mit einzubeziehen. Durch die Erschließung des Materials in der jüngst von L. Stuckenbruck et alii herausgegebenen Edition der Tobittexte ist der Forschung hier für künftige Arbeiten reiches Material an die Hand gegeben.

22 Vgl. hierzu u.a. Tob 1,20; 2,9.10; 3,1.6.9; 4,2; 6,1–5; 7,1.16; 8,1–3; 13,2.12.

23 So u.a. Tob 6,13.

24 Eine inhaltliche Glättung liegt z.B. in Tob 2,10 vor, wenn G I in der Straffung gleichzeitig einfügt, dass Tobits Augen geöffnet waren – ein Element, das so in G II noch nicht enthalten ist, aber im Hinblick auf eine kohärente Handlungsfolge erschlossen werden muss. In einem größeren Umfang erscheinen solche Glättungen in der Passage, in der von der Begegnung Tobias’ und des Engels mit der Familie Saras erzählt wird (Tob 6,1ff). Hier weist G II einige Unstimmigkeiten auf: Da V.1 nur von der Begrüßung Raguels erzählt, erscheint das Auftreten Ednas in V.3 etwas unvermittelt. Ebenso unvermittelt wirkt die Klage Raguels über die Erblindung Tobits, über die ihm gar nichts berichtet wurde. Demgegenüber macht G I einen kohärenteren Eindruck, da hier Sara die Gäste zu ihrem Vater führt und dieser auch seine Frau verständigt; Raguels Klage über die Blindheit Tobits geht die Information über diesen Sachverhalt voraus (Tob 7,7).

25 Vgl. hierzu die knappe Auflistung bei J.D. Thomas, Greek Text (s. Anm. 3), 463ff, der „Zusammenfassungen“, „Wechsel“, „Auslassungen“ und „Zusätze“ unterscheidet und die jeweiligen Kategorien auch noch weiter ausdifferenziert. Thomas gibt für die jeweiligen Veränderungen auch konkrete Zahlenangaben, allerdings nennt er die entsprechenden Beispiele nicht.

für eine differenzierte Betrachtung der verschiedenen Lesarten ist der im Jahre 2003 erschienene Aufsatz von L. Stuckenbruck „The Book of Tobit and the Problem of »Magic«". L. Stuckenbruck kann hier zeigen, dass die verschiedenen Textformen der Tobitüberlieferung G I und G II sich in der Verwendung der magisch-medizinischen Ausdrücke unterscheiden. Während der Langtext den Terminus φάρμακον, aram. סם, sowohl in 6,7 als auch in 11,8.11 verwendet, verzichtet der Kurztext auf diesen Begriff. Diesen Befund deutet L. Stuckenbruck folgendermaßen:

"As in Jubilees, (sc. in the story of Tobit) an allowance is made for cures that can be attributed to knowledge by an emissary of God. It is clear that this justification not only serves the interests of the narrative, but also implies that the author(s) may have been attempting to make room for a practice with which the readers would have been familiar. The shorter recension has toned this down; by removing a label sometimes open to controversy in Jewish tradition (cf. Sirach 38 and 1 En. 7–8), the shorter recension has produced a more inocuous text. If this is the case, then the shorter recension may reflect a mild hesitation to apply medico-magical language to a practice which it otherwise affirms. In this way, the shorter and longer recensions of Tobit betray different theological concerns which are reflected by their respective use of terminology."[26]

L. Stuckenbruck beendet seinen Aufsatz mit den programmatischen Worten:

"A study of the versions … opens for us a window into a »conversation« that extended beyond the time of composition into the period during which Tobit was being copied and re-edited."[27]

2 G I und G II – einige Bespiele für unterschiedliche inhaltliche Akzentuierungen

Aus dieser breiten Palette von Fragestellungen und auf der Basis dieser Prämissen soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, inwieweit sich G I und G II durch unterschiedliche inhaltliche Akzentsetzungen auszeichnen. Da es in dem hier zur Verfügung stehenden Rahmen nicht möglich ist, das gesamte Material zu präsentieren, kann hier an dieser Stelle nur exemplarisch gearbeitet werden, sodass ich mich auf einige Beispiele beschränken werde. Neben einer Charakterisierung und adäquaten Beschreibung der Textpassagen wird aufgrund der oben dargestellten komplexen Überliefe-

---

[26] Stuckenbruck, Magic (s. Anm. 13), 269.
[27] Stuckenbruck, Magic (s. Anm. 13), 269.

rungssituation des Tobitbuches in jedem Fall auch zu überlegen sein, mit welcher Tendenz der Text jeweils verändert wurde.

a) Beispiel I: Zur Rolle des Engels Rafael

Interessant für unsere Zusammenhänge ist zunächst Tob 3,16f, wo sich zwei unterschiedliche Angaben über den Modus der Erhörung der Gebete Tobits und Saras finden:

Langfassung G II 3,16f.	Kurzfassung G I 3,16f.
In diesem Augenblick wurde das Gebet der beiden vor der Herrlichkeit Gottes erhört und Rafael wurde ausgesandt, die beiden zu heilen …	Und es wurde das Gebet der beiden vor der Herrlichkeit des großen Rafael erhört und er wurde ausgesandt, die beiden zu heilen …

Während nach G II die Gebete Tobits und Saras direkt zu Gott gelangen und dieser daraufhin Rafael zur Heilung der beiden aussendet, erscheint der Engel Rafael in G I als Gebetsmittler, dessen Aufgabe es ist, die menschlichen Gebete vor Gott zu bringen. Auffällig ist in diesem Kontext die Verwendung der beiden Begriffe μέγας und δόξα, die in der Regel als Gottesattribute fungieren.[28]

Eine Entscheidung über die ältere Textform kann nur durch die Einbeziehung des weiteren Kontexts gefällt werden.[29] Die Vorstellung einer Gebetsmittlerschaft findet sich auch in Tob 12,12ff in beiden Textformen:

Langfassung G II 12,12–15	Kurzfassung G I 12,12–15
12 Und nun, als du betetest und Sara, brachte ich das Gedächtnis eures Gebets vor die Herrlichkeit des Herrn; und als du die Toten begrubst, ebenso. 13 Und als du nicht zögertest,	12 Und nun, als du betetest und deine Schwiegertochter Sara, brachte ich das Gedächtnis eures Gebets vor den Heiligen; und als du die Toten begrubst, war ich ebenfalls bei dir. 13 Und als du nicht zögertest,

28 Vgl. hierzu Schnupp, Schutzengel (s. Anm. 21), 43.

29 Von Tob 3,17 ist in Qumran nur ein kleines Fragment erhalten (4Q196 Frgm. 7), das für die Zuordnung zu G I oder G II nicht spezifisch ist.

30 V.15: Wörtl.: welche stehen und vor die Herrlichkeit des Herrn hintreten.

aufzustehen und dein Mahl im Stich zu lassen,	aufzustehen und dein Mahl im Stich zu lassen,
um hinzugehen und den Toten zu bestatten,	um hinzugehen und den Toten zu bestatten,
14 da wurde ich zu dir geschickt,	da warst du mir nicht verborgen,
um dich auf die Probe zu stellen.	wie du Gutes tatest, sondern ich war bei dir.
Zugleich aber sandte mich Gott,	14 Und nun sandte mich Gott,
um dich	um dich
und Sara, deine Schwiegertochter,	und deine Schwiegertochter Sara
zu heilen.	zu heilen.
15 Ich bin Rafael,	15 Ich bin Rafael,
einer der sieben Engel,	einer der sieben heiligen Engel,
	die die Gebete der Heiligen
die bereitstehen,	hinauftragen
um vor die Herrlichkeit des Herrn hinzutreten.[30]	und vor die Herrlichkeit des Heiligen hintreten.

Während G II den Gedanken einer Gebetsmittlerschaft in dieser Passage nur in V. 12 explizit zum Ausdruck bringt, findet sich diese Vorstellung in G I auch noch in V. 15. Weitere Unterschiede zwischen G II und G I fallen hier ins Auge. So formuliert 12,12 G II syntaktisch etwas nachklappend „und als du die Toten begrubst, ebenso". Im Kontext des gesamten Verses gelesen wirft diese Wendung Fragen auf: Brachte Rafael bei der Bestattung der Toten ein Gebet Tobits vor Gott? Oder brachte er die Erinnerung an diese gute Tat vor Gott? Beide Möglichkeiten sind denkbar, aber am Text selbst nicht zu verifizieren. Ebenso unvermittelt wirkt die Selbstaussage des Engels in Tob 12,14 G II, wonach dieser bereits beim Verlassen des Mahls und der Bestattung des Toten zu Tobit geschickt war, um diesen auf die Probe zu stellen. Wie J. Fitzmyer deutlich macht, ist unter dieser Erprobung wohl die Erblindung Tobits zu verstehen. Beide Aussagen überraschen im Gesamtduktus der Erzählung, da der Engel Rafael ja erst in Tob 3,16f im Kontext der Klagegebete Tobits und Saras in die Handlung eingeführt wird; in Tob 1,18f und Tob 2,2ff, wo von der der Bestattung der Toten erzählt wird, ist von Rafael ja noch gar nicht die Rede. In beiden Fällen spricht G I interessanterweise allgemeiner und zurückhaltender davon, dass der Engel bei der Bestattung der Toten gegenwärtig gewesen sei und – so V. 13 – diese gute Tat vor ihm nicht verborgen blieb; die unverständliche Aussage in 12,12 G II Schluss bzw. das Motiv der Erprobung dagegen fehlt. Wenn in der Erzählung in 1,18f G I und 2,2f G I auch nicht explizit von der Gegenwart des Engels die Rede ist, so wirkt diese Aussage doch weniger überraschend als das in Lesart G II Erzählte, da es ja durchaus nahe liegt, dass der Engel auf

irgendeine Art und Weise Tobits Handeln wahrgenommen hat. Durch dieses Motiv, dem in V. 14 gleich die Nachricht von der Entsendung des Engels zur Heilung der Protagonisten erfolgt, wird in dem hier vorliegenden Kontext der Tun-Ergehens-Zusammenhang in den Vordergrund gestellt.

Deutlich wird in jedem Falle, dass G II ganz unterschiedliche angelologische Konzepte enthält, wohingegen G I mit der Fokussierung auf die Gebetsmittlerschaft weitaus einheitlicher wirkt. Diese Beobachtungen verdeutlichen somit die eingangs formulierte Annahme einer Priorität von G II. G I bietet eine Vereinfachung und Glättung der unterschiedlichen, z.T. nicht ausgeführten und widersprüchlich erscheinenden angelologischen Konzeptionen der Langfassung G II. Damit wird die Vorstellung des Engels als eines Gebetsmittlers in den Vordergrund gestellt.

Dieses Motiv der Gebetsmittlerschaft der Engel, wie es hier im Tobitbuch erscheint, ist auch in anderen Texten des antiken Judentums belegt. Der wohl früheste uns erhaltene Beleg findet sich im Wächterbuch des Äthiopischen Henoch, das wohl Ende des 3. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Denn in äthHen 9,1 wird erzählt, dass die vier Engel Michael, Uriel, Rafael und Gabriel vom Himmel her das viele Blut sehen, das nach der Vermischung der Wächter-Engel mit den Menschenfrauen vergossen wurde, und all das Unrecht, das auf der Erde verübt wurde. Daraufhin heißt es:

> Und sie sprachen zueinander: „Mit der Stimme ihres (= der Menschen) Geschreis schreit die leere (= entvölkerte) Erde bis zu der Pforte des Himmels. Und jetzt klagen zu euch, den Heiligen des Himmels, die Seelen der Menschen, indem sie sprechen: Bringt für uns den Rechtsfall vor den Höchsten!" (äthHen 9,2f).[31]

Anschließend wenden sich die Engel an Gott, berichten ihm, was auf der Erde an Ungerechtigkeit geschehen ist und von der Klage der Menschen. Gott offenbart daraufhin das Gericht an den Wächtern und ihren Kindern und verkündet den künftigen Segen, der auf die Erde kommen wird (Hen 9,4–11,2).[32]

b) Beispiel II: Unterschiedliche Gottesbezeichnungen in G I und G II

Ein weiterer Unterschied in der oben zitierten Passage Tob 12,15 weist auf das Phänomen hin, dass G II und G I in bestimmten Zusammenhängen unterschiedliche Gottesbezeichnungen verwenden. Ist in Tob 12,12.15 G II ganz allgemein von der „Herrlichkeit des Herrn" die Rede, vor welche die Gebete dargebracht werden bzw. vor die Rafael hintreten kann, so spricht G I vom

---

[31] Zitiert nach S. Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984.

[32] Vgl. in diesem Zusammenhang die Tradition in Hiob 33,26 bzw. Hiob 33,23–25; hierzu sowie zu weiteren Überlieferungen dieser Art Schnupp, Schutzengel (s. Anm. 21), 45.

„Heiligen“ bzw. der „Herrlichkeit des Heiligen“. Wenn anstelle von „Engeln“ nun in G I auch von „heiligen Engeln“ die Rede ist, so fügen sich diese Termini in die antik-jüdischen Darstellungen vom göttlichen Thron und der himmlischen Welt ein. Die Gottesbezeichnung „der Heilige“ scheint im vorliegenden Kontext somit auf das Trishagion aus Jes 6,3 zu rekurrieren, das bereits in der vorrabbinischen Zeit in der Literatur des antiken Judentums rezipiert wurde. So ist z.B. im 6. Lied der Sabbatlieder vom „Gott“ bzw. „König der Heiligkeit“ die Rede[33]; die enge Verbundenheit zwischen Gott als dem Heiligen und den heiligen Engeln wird im 7. Sabbatlied deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn es hier heißt:

Es sollen heiligen die Heiligen der Göttlichen den König der Herrlichkeit,
der heiligt mit seiner Heiligkeit alle seine Heiligen.[34]

Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass der Rückgriff auf die Gottesbezeichnung „der Heilige“ bzw. die Engelbezeichnung „heilig“ keineswegs zufällig ist, sondern vielmehr durch Traditionen aus dem Bereich der frühen „Merkabamystik“ beeinflusst wurde.

Eine weiterer Unterschied bei einem Gottesepitheton findet sich in Tob 6,18, wenn G I zweimal anstelle des eher stereotyp wirkenden Ausdrucks „Gott/bzw. Herr des Himmels“ vom „barmherzigen Gott“ spricht.

Langfassung G II 6,18	Kurzfassung G I 6,18
Und der Dämon wird (ihn) riechen und fliehen und nicht mehr bei ihr erscheinen in alle Ewigkeit.	Und der Dämon wird (ihn) riechen und fliehen und nicht mehr wiederkommen in alle Ewigkeit.

[33] A.M. Schwemer, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern von Qumran, in: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), hg. v. M. Hengel/A.M. Schwemer, Tübingen 1991, 45–118, hier: 86f.

[34] Zitiert nach Schwemer, Königsherrschaft (s. Anm. 33), 97; vgl. hierzu auch den 2. Teil des 7. Sabbatliedes mit einer Vorform der Qeduscha; hierzu Schwemer, Königsherrschaft, 98. Zu den Engeln als Heiligen s.a. Prov 30,3; Dan 4,10.14; Hiob 15,15; TestHiob 33,2; äthHen 61,9–11; Jub 31,13ff sowie die zahlreichen Belege in den Sabbatliedern (4Q400 1 ii 6; 4Q401 14 i 1; 4Q403, 4Q405 23 ii 6 u.ö.) und anderen Qumrantexten (z.B. 1QS 11,8; 1QH iii 19–23; 1QH 10,35; 1QH 11,12); s. hierzu auch M. Mach, Entwicklungsstadien des Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit (TSAJ 34), Tübingen 1992, 27.34.46;209; Schwemer, Königsherrschaft, 67.77.80f.94f.113; M.J. Davidson, Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1–36, 72–108 and Sectarian Writings from Qumran (JSPE.S 11), Sheffield 1992, Index s.v. „Holy ones“ und die Auflistungen 336 und 341.

Und wenn du mit ihr zusammen sein willst, erhebt euch beide zuerst und betet und bittet den Herrn des Himmels, dass Gnade und Hilfe über euch komme.	Wenn du aber zu ihr hingehst, erhebt euch beide und ruft zu dem barmherzigen Gott, und er wird euch retten und barmherzig sein.

Ein ähnliches Phänomen begegnet in Tob 7,11, wenn es hier heißt:

Langfassung G II 7,11	Kurzfassung G I 7,11
Von nun an bist du ihr Bruder und sie ist deine Schwester. Sie ist dir gegeben von heute an und bis in Ewigkeit. Und der Herr des Himmels wird euch diese Nacht Gelingen schenken, Kind, und er wird euch Gnade und Frieden gewähren.	Du aber bist ihr Bruder, und sie gehört dir. Der barmherzige Gott wird euch zum Besten Gelingen schenken.

Mit der Rede von der Barmherzigkeit Gottes in G I wird Gottes gnädiges Eingreifen stärker in den Vordergrund gestellt als in G II, wo vom „Herrn des Himmels“ die Rede ist. Auch hier bestätigt ein Blick in den Buchkontext die Priorität von G II: Da der Terminus ἐλεημοσύνη geradezu als Leitbegriff gelten kann, der die gesamte Erzählung durchzieht und sowohl im Hinblick auf Gott als auch im Hinblick auf Tobit verwendet werden kann,[35] wird deutlich, dass sich die Lesart aus G I besser in die gesamttheologische Aussage der Tobiterzählung einfügt.[36] Vielleicht – aber hier bewegen wir uns zugegebenermaßen im Bereich der Spekulation – klingt mit der Verwendung dieses Terminus auch ganz subtil der Tun-Ergehens-Zusammenhang an: So wie Tobit seinen Nächsten in ihrer Not Barmherzigkeit erwies, so wird auch Gott Tobit und seiner Familie Barmherzigkeit erweisen.

[35] Zum Terminus ἐλεημοσύνη s.a. Tob 1,16; 2,14; 3,2 (als Eigenschaft Jahwes); 7,7; 12,8.9; 14,2.8.10.11 (G II) bzw. 1,16; 2,14; 3,2 (als Eigenschaft Gottes); 4,7.8.10.11.16; 12,8.9; 13,8 (als Eigenschaft Gottes); 14,2.11 (G I); spez. die hier vorliegende Wendung erscheint in 1,16; 7,7; 12,8.9; 14,2.8.10.11 (G II) bzw. 1,16; 4,7.8.11.16; 12,8.9; 13,8; 14,2.11 (G I). Vgl. auch den entsprechenden Terminus φιλελεήμων in 14,9 (G I); zum Ganzen s. Engel, Tobit (s. Anm. 2), 286–288.

[36] Die parallelen Qumranbelege sind hier nur spärlich und nicht eindeutig zuzuordnen.

c) Beispiel III: Der Abfall der Naftaliten

Andere Beispiele zeigen eine eindeutige Tendenz zur inhaltlichen Steigerung und können so im weitesten Sinne als Dramatisierung des Geschehens gedeutet werden. Dies verdeutlicht folgender Beleg:

Langfassung G II 1,5	Kurzfassung G I 1,5
Alle meine Brüder und das Haus meines Vaters Naftali	Und alle Stämme, die mit abgefallen waren,
opferten	opferten
dem Jungstier (μόσχος),	dem Baal, dem Kalb (δάμαλις) –
den Jerobeam, der König Israels, in Dan gemacht hatte, auf allen Bergen Galiläas.	auch das Haus meines Vaters Naftali.

G II kann als eine Paraphrasierung von 1Kön 12,28–32 charakterisiert werden, wenn hier ganz allgemein davon berichtet wird, dass die Israeliten dem von Jerobeam errichteten Jungstier opferten. Allerdings wird hier nicht der in 1Kön 12,28.32; 2Kön 10,29 LXX erscheinende Begriff δάμαλις verwendet, sondern vielmehr der Terminus μόσχος, der in der Episode vom Goldenen Kalb in Ex 32 erscheint. Ist hier – im Gegensatz zur biblischen Erzählung – nicht mehr von den zwei Kultorten Bethel und Dan die Rede, sondern nur noch von Dan und „von allen Bergen Galiläas“, so lässt sich dies wohl am besten damit erklären, dass hier Naftali als einer der Nordstämme im Zentrum des Interesses steht. In G I wird dieses Götzenbild explizit mit der Gottheit Baal identifiziert, die an der vorliegenden Stelle – wie R. Hanhart deutlich macht – als weibliche Gottheit vorgestellt wird. Dieses Phänomen findet sich u.a. auch in 2Kön 21,3; Jer 2,8; 7,9 und Zeph 1,4 und kann somit nicht nur durch die in Tob 1,5 G I vorliegende Verbindung mit dem femininen Begriff δάμαλις erklärt werden. Nach J.A. Fitzmyer reflektiert dies den jüdischen Brauch “of substituting the feminine noun αἰσχύνη (בשת), ‘shameful thing’, for the masculine name, Baal.“[37]

Durch diese explizite Identifizierung des Kultbildes mit Baal macht G I auf jeden Fall deutlich, dass die Sünde der Naftaliten nicht nur in der Verletzung des Bilderverbots, sondern auch in der Verletzung des Fremdgötterverbotes bestand.[38] Vor dem Hintergrund der Annahme einer Priorität von G II ist die Lesart von G I als inhaltliche Steigerung und Dramatisierung des Erzählstoffes zu interpretieren. Auf diese Art und Weise wird die Sündhaftigkeit der

---

37 Fitzmyer, Tobit (s. Anm. 1), 107.

38 Vgl. evtl. als Vorstufe zu dieser Überlieferung 2Kön 17,16, wo die Errichtung der beiden Kälber in einer Reihe mit dem Dienst an Baal genannt wird.

Naftaliten noch deutlicher herausgestellt. Dazu fügt sich die Tatsache, dass G I an dieser Stelle G II sogar noch erweitert und explizit am Ende des Verses etwas nachklappend nochmals betont, dass auch der Stamm Tobits bei diesem illegitimen Kultgeschehen zugegen war.

d) Beispiel IV: Die Darbietung des Achikarstoffes

Eine weitere Steigerung, die das Geschehen ins Prinzipielle und Allgemeine ausdehnt, findet sich bei der Wiedergabe des Achikarstoffes. Die Rezeption des Achikarstoffes in der Tobiterzählung hat zunächst die Funktion, die Achikargestalt zu judaisieren bzw. die Gestalt Tobits und dessen Familie durch die Beziehung zu einem „Prominenten" aufzuwerten.[39] Darüber hinaus kommt der Einfügung des Achikarstoffes aber letztlich auch die Aufgabe zu, das Motiv einer gerechten Entsprechung von Tun und Ergehen durch ein weiteres narratives Element zu fokussieren: Das gerechte und barmherzige Handeln Tobits führt schließlich zu dessen Wohlergehen, Sünden aber werden bestraft. Wenn auch die Thematik der Strafe auf der individuellen Ebene eine eher marginale Rolle spielt (das einzige Individuum, das in der Erzählung für seine Schuld bestraft wird, ist Sanherib [vgl. 1,18 G II]), so ist doch auf der kollektiven Ebene mehrmals von den Sünden der Väter bzw. von der Schuld des Volkes die Rede.

Bezeichnend für die Thematik der unterschiedlichen Textüberlieferungen in G I und G II ist nun, dass in G I anstelle Nadabs, des Gegenspielers Achikars, Haman und Manasse erscheinen, zwei biblische Gestalten, die zunächst in gar keinem Bezug zur Achikargeschichte stehen. Dass diese Überlieferung sekundär ist, bedarf wohl keines weiteren Nachweises. 4Q199, Frgm. 2 enthält hier auch den aramäischen Namen Nadin, der dem griechischen Nadab entspricht und bestätigt somit die Originalität von G II. Gerade weil hier aber neue Akzente in die Geschichte eingespielt werden, ist eine nähere Betrachtung durchaus lohnend.

Langfassung G II 14,10f	Kurzfassung G I 14,10f
10 … Sieh, Kind, was Nadab Achikar, der ihn aufgezogen hat, angetan hat. Wurde er nicht lebendig unter die Erde gebracht?	10 … Kind, sieh, was Haman Achiacharos, der ihn aufgezogen hat, angetan hat, wie er ihn aus dem Licht in die Finsternis führte

39 Zur Achikarüberlieferung bei Tobit s. u.a. M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen (s. Anm. 13), 319–413; J. C. Greenfield, Ahiqar in the Book of Tobit, in: De la Tôrah au Messie: Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles, hg. v. M. Carrez u.a., Paris 1981, 329–36.

Und Gott vergalt ihm seine Schande in sein Angesicht hinein,	und was er ihm vergolten hat.
und Achikar ging heraus ins Licht, und Nadab ging hinein in die ewige Finsternis, weil er Achikar zu töten suchte.	Achiacharos aber wurde gerettet, jenem aber wurde die Vergeltung gegeben und er selbst ging hinab in die Finsternis.
Indem er Barmherzigkeit wirkte, ging er heraus aus der Schlinge des Todes, die Nadab ihm gestellt hatte, und Nadab fiel in die Schlinge des Todes, und sie richtete ihn zugrunde.	Manasse tat Barmherzigkeit und wurde aus der Schlinge des Todes gerettet, die er ihm gelegt hatte; Haman aber fiel in die Schlinge, und er ging zugrunde.
11 Und nun, Kinder, seht, was die Barmherzigkeit vermag und was die Ungerechtigkeit vermag, denn sie tötet.	11 Und nun, Kinder, seht, was die Barmherzigkeit vermag und was die Ungerechtigkeit vermag, denn sie tötet.

Heißt der Gegenspieler Achikars nun nicht mehr Nadab, sondern Haman, so wird die Erzählung gleichsam ins Grundsätzliche ausgedehnt. Haman als Abkömmling Agags (Esth 3,1) und damit dem Stamme der Amalekiter zugehörig (1Sam 15,3f) ist der archetypische Feind Israels und der Frevler schlechthin (vgl. Ex 17,8–16; Num 24,20; Dtn 25,17–19).[40] Durch die Nennung Manasses erfolgt eine Referenz auf die Passage 2Chron 33,11–13. Dort wird erzählt: Weil Manasse Juda und die Einwohner Jerusalems verführte und er und das Volk nicht darauf achteten, wenn Gott zu ihnen reden ließ, schickte Gott die Obersten des Heeres der Assyrer, Manasse wurde gefangen genommen und nach Babel gebracht. Dort aber flehte er in seiner Angst zu Gott und demütigte sich vor ihm, worauf Gott sein Flehen erhörte und ihn wieder nach Jerusalem brachte. Überraschend ist die Aussage von der Barmherzigkeit Manasses. Dieses Motiv liefert – neben der Buße Manasses – einen weiteren Grund dafür, dass dieser von Gott gerettet wurde. So erscheint auch Manasse als Exempel für Gottes Gerechtigkeit. Dabei wird ein neuer Akzent in die Erzählung eingespielt, da die Figur Manasses deutlich macht, dass auch der Frevler, der Buße tut und Barmherzigkeit übt, Rettung erfahren kann.[41]

---

[40] Zu Haman vgl. die weiterführenden Hinweise bei B. Ego, Targum Scheni. Übersetzung, Kommentar und theologische Deutung (TSAJ 54), Tübingen 1996, 233f.

[41] Zu Manasse vgl. die weiterführenden Hinweise bei L. Ginzberg, Legends of the Jews, Philadelphia 1968, IV 280 und VI 376 und Ego, Targum Scheni (s. Anm. 40), 290f.

Kann man den Überlegungen zur Priorität von G II im Hinblick auf die oben genannten Beispiele zustimmen, so wird deutlich, dass die Überarbeitung von G II nach G I auf jeden Fall nicht nur durch das Interesse einer eher stilistischen und auf inhaltliche Kohärenz abzielenden Kürzung und Glättung geleitet war, sondern dass in diesem Zusammenhang das Motiv einer midraschartigen Bearbeitung des Erzählstoffes, die theologische Akzente setzt, ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte. Bei der Reproduzierung des Stoffes zeigt sich – ähnlich wie bei Erinnerungsprozessen – eine konstruktive Komponente, die versucht, den Gesamtsinn zu fokussieren.[42] So wird die Vorstellung einer Gebetsmittlerschaft des Engels sowie das Theologumenon der Barmherzigkeit und Heiligkeit Gottes in den Vordergrund gestellt. Gleichzeitig führt G I aber – wie am Beispiel des Götzendienstes der Naftaliten oder bei der Achikarüberlieferung – auch Elemente ein, die als inhaltlich-theologische Ausweitung und Steigerung des in G II Erzählten betrachtet werden können. Weitere Untersuchungen, welche die Gesamtheit der inhaltlichen Differenzen und Verschiebungen in den Blick nehmen, werden es ermöglichen, diese Bearbeitungen zu kategorisieren und letztendlich die Frage zu beantworten, ob sich an diesen einzelnen inhaltlichen Verschiebungen eine theologische Gesamttendenz zeigen lässt.

3 Literaturverzeichnis

A.D. Baddeley, Die Psychologie des Gedächtnisses, Stuttgart 1979.

F.C. Bartlett, Remembering. A Study of Experimental and Social Psychology, Cambridge 1977.

D.M. Carr, Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, Oxford u.a. 2005.

M.J. Davidson, Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1–36, 72–108 and Sectarian Writings from Qumran (JSPE.S 11), Sheffield 1992.

P. Deselaers, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (OBO 43), Fribourg/Göttingen 1982.

B. Ego, Buch Tobit (JSHRZ II/6), Gütersloh 1999.

B. Ego, Targum Scheni. Übersetzung, Kommentar und theologische Deutung (TSAJ 54), Tübingen 1996.

H. Engel, Das Buch Tobit, in: Einleitung in das Alte Testament, hg. v. E. Zenger u.a., Stuttgart [5]2004, 278–288.

[42] Zu Gesetzmäßigkeiten von Gedächtnisprozessen vgl. die wegweisende Studie von F.C. Bartlett, Remembering. A Study of Experimental and Social Psychology, Cambridge 1977 (1. Aufl. 1932); vgl. hierzu auch A.D. Baddeley, Die Psychologie des Gedächtnisses, Stuttgart 1979, hier: 27–33. Für den Hinweis auf die Arbeit F.C. Bartletts danke ich D. Carr, New York.

J.A. Fitzmyer, Tobit, in: Qumran Cave 4. XIV: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD XIX), hg. v. M. Broshi, E. Eshel u.a., Oxford 1995.
L. Ginzberg, Legends of the Jews, 7 Bde., Philadelphia 1967–69.
J.C. Greenfield, Aḥiqar in the Book of Tobit, in: De la Tôrah au Messie: Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles, hg. v. M. Carrez u.a., Paris 1981, 329–36.
H. Gross, Tobit, Judit (NEB.AT 9), Würzburg 1987.
R. Hanhart, Text und Textgeschichte des Buches Tobit (AAWG.PH 139, MSU 17), Göttingen 1984.
R. Hanhart (Hg.), Tobit (Septuaginta 8/5), Göttingen 1983.
B. Kollmann, Göttliche Offenbarung magisch-pharmakologischer Heilkunst, ZAW 106 (1994) 289–99.
M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Fribourg/Göttingen 1979.
M. Mach, Entwicklungsstadien des Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit (TSAJ 34), Tübingen 1992.
J.T. Milik, Le patrie de Tobie, RB 73 (1966) 522–30.
C.A. Moore, Scholarly Issues in the Book of Tobit before Qumran and after: An Assessment, JSPE 5 (1989) 65–81.
C.A. Moore, Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 40A), New York 1996.
T. Nicklas/Chr. J. Wagner, Thesen zur textlichen Vielfalt im Tobitbuch, JSJ 34 (2003) 141–159.
J. Nowell, The Book of Tobit. Narrative Technique and Theology, Diss. Washington D.C. 1983.
A. Schmitt, Die Achikar-Notiz bei Tobit 1,21b–22 in aramäischer (pap4Q Tob[a]ar 4Q196) und griechischer Fassung, BZ 40 (1996) 18–38.
A. Schmitt, Die hebräischen Textfunde zum Buch Tobit aus Qumran 4QTob[e] (4Q200), ZAW 113 (2001) 566–82.
B. Schnupp, Schutzengel. Genealogie und Theologie einer Vorstellung vom Tobitbuch bis heute (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie), Tübingen 2004.
A.M. Schwemer, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern von Qumran, in: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), hg. v. M. Hengel und A. M. Schwemer, Tübingen 1991, 45–118.
H. Schüngel-Straumann, Tobit (HThKAT), Freiburg 2000.
C. Simpson, The Chief Recensions of the Book of Tobit, JThS 14 (1913) 516–530.
V. Skemp, The Vulgate of Tobit Compared with Other Witnesses (SBLDS 180), Atlanta 1999.
L. Stuckenbruck, The Book of Tobit and the Problem of »Magic«, in: Die Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1), hg. v. H. Lichtenberger und G. Oegema, Gütersloh 2002, 258–269.
J.D. Thomas, The Greek Text of Tobit, in: JBL 91 (1972) 463–71.
S. Uhlig, Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984.
Chr.J. Wagner, Polyglotte Tobit-Synopse. Griechisch – Lateinisch – Syrisch – Hebräisch – Aramäisch. Mit einem Index zu den Tobit-Fragmenten vom Toten Meer, (AAWG.PH 258, MSU 28), Göttingen 2003.
S. Weitzman, Allusion, Artifice and Exile and the Hymn of Tobit, JBL 115 (1996) 49–61.
M.O. Wise, A Note on 4Q196 (papTob ar[a]) and Tobit I 22, in: VT 43 (1993) 566–569.

Psalmen /
Psaumes

Eberhard Bons

Le Psaume 22^{LXX}

Psalm 22^{LXX}

Ist die Übersetzung des Septuaginta-Psalters sowohl wörtlich als auch frei? Kann man das eine wie das andere für alle Psalmen gleichermaßen annehmen? Diese Fragen werden exemplarisch anhand einer Analyse des Psalms 22^{LXX} untersucht. Zweifellos lag dem Übersetzer ein Konsonantentext vor, der mit dem des MT überwiegend übereinstimmte. Denn bis auf eine Abweichung in der syntaktischen Struktur von Vv. 5–6 entsprechen sich beide Texte weitgehend. Die beiden Zusätze in V. 2a und 4b sind weniger bedeutsam.

Obwohl der Übersetzer die MT-Vorlage also sehr genau wiedergibt, entfernt die LXX sich doch von ihrer hebräischen Vorlage. So wird z.B. die Hirtenmetapher abgeschwächt, so dass der Unterschied zwischen den beiden im Psalm verwendeten Metaphern „Gott als Hirte" und „Gott als Gastgeber" nicht mehr so deutlich hervortritt: Schon am Anfang des Textes lässt Gott den Psalmisten „wohnen", und schließlich ist es das Haus Gottes, in dem dieser für alle Zeiten wohnen will. Gleichzeitig gebraucht der Übersetzer eine Wendung, die für viele Deutungen offen ist: ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου. Auch wenn sich der Psalmist dem Schatten des Todes nähert – Gott wird ihn nicht alleine lassen. Resümierend kann man feststellen, dass diese Besonderheiten dem griechischen Textes eine Kohärenz verleihen, die sich von der des MT unterscheidet.

Diese Beobachtungen lassen darauf schließen, dass der Übersetzer überhaupt nicht „mechanisch" übersetzt hat. Ganz im Gegenteil weist alles auf seine Absicht hin, eine verständliche Übersetzung anzufertigen. Den Übersetzer könnten die zu seiner Epoche geläufigen Auslegungen sowie die in seinem jüdisch-hellenistischen Umfeld praktizierten hermeneutischen Regeln inspiriert haben. Wenn man dies berücksichtigt, kann man erklären, warum einige Psalmen eher wörtlich, andere eher „freier" übersetzt wurden.

1 Introduction

Un des objectifs de ce colloque était d'analyser les textes de la Septante à traduction très littérale. En qualifiant une traduction de littérale, les chercheurs partent de l'hypothèse suivante: le modèle de la traduction en

question, qui n'est pas conservé, présente un texte hébreu prémassorétique qui pour sa part est très proche du texte consonantique du Texte Massorétique (= TM). À regarder de plus près, le terme «littéral» signifie qu'un texte de la Septante (= LXX) ne s'éloigne guère de son modèle en ce qui concerne l'ordre des mots et le découpage des versets et des stiques, pas plus qu'il ne connaît des ajouts ou des omissions importantes par rapport au futur TM. Comment expliquer ces données? D'emblée, on peut constater que le traducteur a visé à une traduction très fidèle de sa *Vorlage* hébraïque. Comme nous l'a montré Siegfried Kreuzer dans son exposé, une telle option du traducteur s'inscrit sans doute dans une conception herméneutique sous-jacente: chaque élément du texte biblique est doté d'un sens spécifique. D'où le souci des scribes et des traducteurs de ne rien enlever ou d'ajouter des éléments au texte qui leur était transmis.

En ce qui concerne le Psautier de la Septante édité par Alfred Rahlfs, on peut faire un double constat: d'une part, on a affaire à une traduction très littérale dont de nombreux versets ne présentent que peu d'écarts par rapport au futur TM; d'autre part, on ne peut passer sous silence les nombreux écarts qui se manifestent à plusieurs niveaux:

– Au niveau quantitatif, on note de légers ajouts alors que les omissions sont le plus souvent anodines;
– Au niveau des équivalences, plusieurs cas de figure peuvent se présenter: dans un Psaume donné, un mot grec sert à traduire plusieurs mots hébreux ou l'inverse. Par ailleurs, on peut noter un grand éventail d'écarts dus à une autre vocalisation de la forme hébraïque en question, à un autre découpage de la proposition ou du verset, à l'interférence de l'araméen, etc. A cela s'ajoutent de nombreuses traductions remarquables, étonnantes, novatrices, etc. que l'analyse du texte grec se doit de prendre en compte[1].

Le Psautier de la Septante est-il alors à la fois une *traduction littérale* et une *traduction littéraire*? À première vue, on peut être amené à partager une telle impression. Par conséquent, il faudrait expliquer la raison d'être de ces deux tendances opposées. La traduction originale a-t-elle subi une révision ne serait-ce que partielle, qui aurait conformé le texte grec au texte hébreu prémassorétique?[2] Avant de tirer des conclusions de ce genre, il me semble indispensable d'analyser soigneusement les textes psalmiques à traduction

---

1 Cf. à ce propos F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (MJSt 9), Münster 2001, p. 311: «Der Septuaginta-Psalter ist reich an behutsamen Interpretamenten, die jedoch nie den Charakter von Glossen oder Erweiterungen haben, sondern den einer interpretierenden Wortwahl.»

2 Cf. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel (s. Anm. 1), 311.

littérale en s'interrogeant sur le sens que le qualificatif «littéral» revêt dans ce cadre. Plus précisément, il convient de poser les questions suivantes:

– Le traducteur apporte-t-il des retouches discrètes tout en se gardant d'introduire dans la traduction des connotations lexicales, des thématiques ou des concepts qui sont étrangers au texte hébreu? Dans l'affirmative, comment expliquer de telles retouches?
– Le traducteur se conforme-t-il à des traductions standard? Si non, comment expliquer ce phénomène?
– Comment fait le traducteur pour rendre en grec les phénomènes du texte hébreu qui n'ont pas d'équivalent exact dans la langue grecque, p. ex. les «temps»? La traduction laisse-t-elle entrevoir un certain degré de liberté?

On pourrait ajouter encore d'autres questions. Quoi qu'il en soit, il nous semble possible qu'une analyse plus soigneuse des textes à *traduction littérale* permette d'enrichir nos connaissances concernant les principes qui ont présidé à la traduction du Psautier en grec. À titre d'exemple, nous analyserons un seul Psaume, le Psaume 23 (22^{LXX}) «Le Seigneur est mon berger». Ce choix possède les avantages suivants:

– Il s'agit d'un texte très court.
– Le TM ne présente guère d'expressions incompréhensibles, voire énigmatiques qui auraient amené le traducteur à rendre son modèle d'une manière plutôt libre.
– La LXX ne présente ni ajouts ni omissions par rapport au TM, excepté quelques cas anodins.

2 Analyse du Psaume 22^{LXX} et de son rapport avec le TM

Dans une première étape de notre analyse, rappelons brièvement les écarts les plus importants entre la LXX et le TM[3].

a) Les écarts entre la LXX et le TM

V. 1a: LXX: ποιμαίνει με «il me fait paître» – TM porte le participe avec le suffixe pronominal רעי «celui qui me fait paître».

V. 1b: LXX: καὶ οὐδέν με ὑστερήσει «rien ne me manquera» – TM: לא אחסר «je ne manque de rien».

V. 2a: LXX: εἰς τόπον χλόης «à un endroit [singulier] d'herbes vertes» – בנאות דשא «aux pâturages [pluriel] d'herbes vertes». Le substantif grec τόπος sert à rendre נוה dans le Ps 79,7 où le substantif désigne le lieu où habite Jacob. Ailleurs dans le Psautier, le même substantif hébreu est traduit de

[3] Dans les manuscrits de Qumrân, aucun témoin textuel du Ps 23 n'est attesté.

trois façons différentes, sans doute en fonction du contexte proche: τὰ ὡραῖα (Ps 64,13^{LXX}), οἴκων (Ps 73,20^{LXX}) et τὸ ἁγιαστήριον (Ps 83,13^{LXX}). À la lumière de ces rapprochements, on est amené à penser que le traducteur choisit en Ps 22,2 un substantif plutôt neutre.

ibid.: LXX: ἐκεῖ «là-bas»: ajout par rapport au TM.

ibid.: LXX: κατεσκήνωσεν «il m'a fait demeurer» – TM: ירביצני «il me fait/fera coucher». Cette équivalence est unique, d'autant plus que le verbe רבץ désigne en premier lieu le repos de l'animal[4], tout comme en Ps 104,22 où le traducteur choisit le verbe κοιτάζομαι (Ps 103,22^{LXX}; cf. aussi Jr 40,12^{LXX}/33,12^{TM}). Quoique le verbe κατασκηνόω s'emploie aussi avec un sujet animal, en particulier au sens intransitif «habiter», «s'abriter» (cf. p. ex. Ps 103,12^{LXX}; Dn 4,12Th), la gamme de ses significations est beaucoup plus large. Dans le Psautier, ce verbe désigne avant tout le séjour des hommes, p. ex. dans le Temple (Ps 14,1^{LXX}), mais pas en premier lieu leur repos.

V. 2b: LXX: ἐξέθρεψέν με «il m'a élevé / nourri» – TM: ינהלני «il m'a conduit». Alors que le verbe hébreu signifie «conduire, mener» (scil. un animal), en l'occurrence à l'abreuvoir ou à la mangeoire (cf. Gn 47,14)[5], le verbe ἐκτρέφω est d'un usage plus général: «élever (un enfant, un animal)» et «nourrir»[6].

V. 4a: LXX: ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου «au milieu de l'ombre de [la] mort» – TM: בגיא צלמות «dans la vallée d'obscurité». À première vue, l'écart est frappant. Cependant, il s'explique par deux considérations de type linguistique. 1. Tout en connaissant le substantif גיא «vallée» (cf. Ps 59,2^{LXX} τὴν φάραγγα τῶν ἁλῶν), le traducteur semble rapprocher le mot d'une racine araméenne, בגוא «au milieu». 2. Dans le TM, צלמות est vocalisé comme s'il s'agissait d'un mot composé: «ombre de mort». C'est sans aucun doute une telle «étymologie populaire» qui est à l'origine de la traduction grecque du mot. Pourtant, elle ne fait pas justice au sens de la racine hébraïque qui signifie en réalité «obscurité»[7]. Notons d'ailleurs que la LXX rend de façon analogue les trois autres occurrences du substantif hébreu (Ps 44,20; 107,10.14).

V. 4c: LXX: εἶ «tu es». La copule n'a pas d'équivalent dans le TM.

V. 5c: LXX: ὡς κράτιστον «comme [une boisson] très forte!»[8] – TM:

---

4 Cf. E.-J. Waschke, art. רבץ, ThWAT 7 (1993) 320–325: 322.

5 Cf. E. Bons, Psalm 31 – Rettung als Paradigma, Francfort 1994, 38s.

6 Cf. récemment encore T. Muraoka, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Leuven 2002, 169: «*to bring up, rear, nurture*».

7 Cf. H. Niehr, art. צלמות, ThWAT 6 (1989) 1056–1059.

8 Plutôt que de considérer la tournure ὡς κράτιστον comme une exclamation au sens de «comme elle [= la coupe] est forte» (ainsi L. Mortari, Il Salterio della tradizione, Turin, 1983, p. 123: «quanto è incomparabile!»), nous préférons y voir une comparaison; cf. à ce

אך טוב «oui, [le] bien». L'écart tient à un autre découpage des versets qui a conduit le traducteur à voir en טוב un adjectif se référant à la coupe évoquée au v. 5c. Cette interprétation des données linguistiques conduit à mettre en valeur la qualité de la coupe par un superlatif qui, pour sa part, est introduit pas ὡς, particule qui correspond également à אך en Ps 72,1^{LXX}.

V. 6b: LXX: καὶ τὸ κατοικεῖν με – TM: ושׁבתי. Le texte consonantique se prête à deux interprétations: 1ère pers. sing. qal du verbe שׁוב «je retournerai» (= vocalisation du TM) ou infinitif construit avec suffixe de la 1ère pers. sing. du verbe de ישׁב «s'asseoir». C'est dans ce sens que le traducteur interprète la forme hébraïque. Il est possible que cette tradition trahisse l'influence du Ps 26(27),4 où apparaît la forme שׁבתי: la LXX la traduit par τοῦ κατοικεῖν με ce qui correspond parfaitement à la vocalisation massorétique שִׁבְתִּי.

En qui concerne la traduction des «temps» de l'hébreu, imparfait et parfait, le procédé du traducteur n'est aucunement mécanique. Lorsqu'il évoque l'agir de Dieu, il choisit l'aoriste, que le texte hébreu emploie le parfait ou l'imparfait. Seul le v. 6a est au futur. Il en va de même pour les deux déclarations aux vv. 1b.4b: le locuteur souligne que rien ne lui manquera et qu'il ne craindra aucun mal. Enfin, le v. 4a est au subjonctif aoriste (cf. ci-dessous).

En résumé de cette liste d'écarts, faisons trois remarques:

1. Les différents écarts au v. 2 consistent à nuancer la métaphore filée des vv. 2–4, dans la mesure où un de ses éléments caractéristiques subit un modification: la réalité à laquelle est empruntée la métaphore, le «comparant». Plutôt que de choisir des termes évoquant le monde animal et pastoral, p. ex. νομή pour נוה (cf. Am 1,2), le traducteur préfère des termes qui ne se prêtent pas automatiquement à un tel contexte. Aussi le passage de la métaphore «bête de troupeau» à celle «convié» ne paraît-il pas aussi abrupte que dans le TM. Plus encore, le texte de la LXX donne l'impression d'escamoter discrètement l'imagerie pastorale de façon à n'attribuer la fonction de «berger» à Dieu qu'aux vv. 1a.4d.

2. Ces écarts sont en parfaite harmonie avec celui qui marque le v. 4a. Guidé par Dieu sur ses sentiers (v. 3b), le locuteur en tant que «convié» de Dieu déclare ne pas prendre peur au cas où il parviendrait à l'ombre de la mort, car il est sûr de la présence de Dieu.

3. À supposer que l'aoriste ne soit pas gnomique mais complexif[9], il se réfère aux actions que Dieu a accomplies en faveur du locuteur, c'est-à-dire dans le passé. Les vv. 1a «le Seigneur me fait paître» et 4c «tu es avec moi»

propos les interprétations du verset proposées par Didyme l'Aveugle (PTA 4, 64, 20–22) et Eusèbe de Césarée (PG 23, 220A).

[9] Cf. BDR § 332–333.

sont formulés au présent, ce qui semble exprimer une vérité générale. Il en va de même sans doute pour le v. 5c. Or de quelle manière le locuteur envisage-t-il l'avenir? De façon négative, il affirme que rien ne lui manquera (v. 1b). Positivement, il ne craindra aucun mal lorsqu'il s'approchera de l'ombre de la mort. En plus, il est sûr que la miséricorde divine[10] le «poursuivra» tous les jours de sa vie (v. 6a).

Avant de revenir sur le rapport entre passé, présent et avenir dans le Psaume 22^{LXX}, il convient de présenter brièvement une interprétation récente du texte qui aborde ce problème particulier.

b) Le Psaume grec est-il le résultat d'une relecture eschatologique?

Dans sa monographie sur le Psautier de la LXX, Holger Gzella se prononce en faveur d'une interprétation consistant à prêter au traducteur des tendances eschatologiques. Dans ce but, l'auteur fait valoir deux arguments principaux[11]:

1. Le point de vue du psalmiste est la rétrospective, notamment aux vv. 2.3.4c.5ab. Gzella en conclut que le locuteur, très âgé et au seuil de la mort, se souvient de la protection divine dont il a bénéficié plus d'une fois dans le passé. En même temps, il se prépare à l'arrivée de sa mort, avec la certitude que Dieu ne lui refusera pas à ce moment-là sa présence et sa protection (v. 4ab).

2. Afin d'argumenter cette lecture du texte grec, l'auteur fait remarquer l'écart au v. 4a, l'expression ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου. De plus, il prête une connotation eschatologique au verbe κατασκηνόω ainsi qu'au substantif ἀνάπαυσις. En ce qui concerne le premier terme, il déduit une telle connotation de l'emploi de κατασκηνόω en Ps 15,9^{LXX}, tout en insistant sur le fait que le verbe signifie «faire habiter, installer (scil. durablement)», le repos du troupeau symbolisant en l'occurrence le repos éternel. Voilà la connotation particulière que prête l'auteur au second mot, ἀνάπαυσις. Cependant, il est amené à reconnaître que les emplois du substantif propres à la littérature juive hellénistique n'autorisent pas forcément l'interprétation proposée, contrairement à la littérature patristique qui emploie le substantif pour désigner le repos éternel[12].

---

[10] Nous n'approfondissons pas ici la question du sens de ἔλεος. Cf. à ce propos l'article récent de J. Joosten, חסד «bienveillance» et ἔλεος «pitié». Réflexions sur une équivalence lexicale dans la Septante, in: «Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice». Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne (JSJ.Suppléments 88), ed. E. Bons, Leiden 2004, 25–42.

[11] Dans les paragraphes qui suivent, nous nous référons à sa monographie: H. Gzella, Lebenszeit und Ewigkeit (BBB 134), Berlin 2002, 153–170.

[12] Gzella, Lebenszeit (s. Anm. 11) 168.

À regarder ces arguments de plus près, on ne peut qu'aboutir à la conclusion que l'interprétation de Gzella du Psaume 22^{LXX} ne s'impose pas. En effet, elle appelle trois remarques:

1. Quelles que soient les différentes acceptions du substantif ἀνάπαυσις, tant dans la littérature juive hellénistique que dans la littérature chrétienne, le v. 2b ne mentionne pas le repos tout court mais *l'eau de repos*. On a affaire ici à un *genitivus qualitatis*[13] qui sert à caractériser l'eau: c'est l'eau qui permet au locuteur de trouver son repos et c'est là que le Seigneur élève son fidèle ou lui donne à manger et à boire. On peut faire une objection analogue à l'interprétation que fait Gzella du verbe κατασκηνόω: s'il est vrai que le Seigneur permet au locuteur de s'installer, il est impératif de tenir compte du contexte immédiat et de s'interroger sur le sens de εἰς τόπον χλόης. En bref: du point de vue méthodologique il est illégitime d'éclipser le contexte immédiat du Ps 22^{LXX} pour charger quelques-uns de ses lexèmes d'un sens spécifique qu'ils ont ailleurs dans la littérature juive et chrétienne.

2. Rien ne permet d'attribuer le Psaume à un locuteur âgé se préparant à sa mort. En fait, le texte ne comporte aucun indice susceptible de faire allusion au grand âge de la personne qui parle. Tirer une telle conclusion de l'usage des temps, comme le fait Gzella, n'est pas sans poser problème. À notre avis, il est possible d'interpréter la proposition conditionnelle au v. 4 au sens d'un *eventualis*[14] (la forme πορευθῶ étant un subjonctif aoriste et non pas un futur, comme le croit Gzella): «Même s'il m'arrive de marcher au milieu de l'ombre de la mort je ne craindrai aucun mal»[15]. Dans cette hypothèse, on peut songer à l'interprétation suivante du v. 4, en tenant compte du contexte du Psaume: étant donné le contexte de la marche, le v. 4a évoquerait le fait que c'est quotidiennement, et non pas seulement à la fin de sa vie, que le danger de mort guette le locuteur. Mais celui-ci ne la craint quand même pas car il est certain de la présence permanente de Dieu et de sa miséricorde, comme il le souligne au v. 6a. De surcroît, il sait que Dieu l'a comblé de bienfaits dans le passé.

3. Reste à savoir quelle conception de la vie et de la mort sous-tend le texte. Est-ce que le locuteur espère être préservé *de la mort prématurée* pour bénéficier aussi longtemps que possible de la proximité et de la protection

---

[13] Cf. BDR § 165.

[14] Cf. BDR § 373: «ἐάν bezeichnet das unter Umständen zu Erwartende – vom gegebenen (allgemeinen oder konkreten) Standpunkt in der Gegenwart aus: *eventueller* oder *iterativer* Fall […] a) Im Vordersatz (Protasis) stehen der Konj. Präs. (Pf.) oder häufiger der Konj. Aor. b) Im Nachsatz (Apodosis) stehen Ind. Präs oder Fut., Pf. oder Imp.»

[15] L.C.L. Brenton, The Septuagint with Apocrypha: Greek and English, Grand Rapids 1991 (réimpression de la 1ère édit. de 1851), p. 710, traduit comme suit: «Yes, even if I should walk in the midst of the shadow of death, I will not be afraid of evils.»

divine, Dieu ne se manifestant que dans la vie, mais pas dans la mort (cf. Ps 6,6 etc.)? Espère-t-il que l' «ombre de la mort» est un phénomène passager (cf. aussi Ps 43,20^{LXX}) que Dieu peut empêcher, alors qu'en fin de compte, la mort en tant que telle lui paraît sûre? Ou bien espère-t-il être préservé *au moment de la mort*, Dieu manifestant sa puissance de façon définitive dans cette situation-là afin d'accorder à son fidèle la vie dans l'au-delà? À vrai dire, le texte est trop peu explicite pour que l'on puisse trancher. Cela n'empêche pas d'émettre une hypothèse: à en juger par le v. 5, qui est formulé à l'aoriste dans la LXX, Dieu *a déjà accueilli* le locuteur à l'instar d'un convié, et ce sans doute de son vivant[16]. Ainsi la présence divine lui paraît sûre. Mais cette présence lui sera-t-elle refusée au moment de la mort? Voilà une question primordiale à laquelle peut conduire une lecture en filigrane du Psaume dans sa version grecque. Cependant, il faut admettre que le Psaume 22^{LXX} à lui seul, laisse cette question en suspens. En dernière analyse, le texte est ambigu, se prêtant à deux interprétations, en fonction de la perspective qu'adopte le lecteur: d'une part, le Psaume 22^{LXX} s'inscrit parfaitement dans les conceptions traditionnelles d'après lesquelles Dieu ne peut empêcher que la mort prématurée; d'autre part, le motif de l'accueil accordé au locuteur peut laisser la porte ouverte à la discrète suggestion que la mort perd son caractère effrayant grâce à la présence continuelle de Dieu. Dans cette hypothèse, le texte grec permettrait des rapprochements avec des textes plus ou moins contemporains qui vont dans la même direction en évoquant, d'une façon ou d'une autre, l'espoir d'une vie dans l'au-delà. Il suffit de signaler ici 2 M 7; Dn 12,1–3; Sg 3. Dans ce sens, Diodore de Tarse, exégète de l'école d'Antioche, comble la lacune du texte (CCG 6, p. 138): ἐκ ταύτης τῆς βοηθείας χρήστην ἐδεξάμην ἐλπίδα καὶ εἰς τὰ μετὰ ταῦτα, ὡς ἐὰν τοῦ λοίπου ἄχρι τῶν πυλῶν αὐτῶν φθάσω τοῦ θανάτου, ἀνακαλοῦμαι πάλιν τῇ τοῦ θεοῦ βοηθείᾳ. «Ce secours m'a donné un bon espoir pour la suite; ainsi, quand à l'avenir je serai parvenu jusqu'aux portes mêmes de la mort, j'implorerai à nouveau le secours de Dieu.»

En conclusion, il reste à constater que le traducteur est – malgré tout – trop fidèle à son texte source consonantique pour y apporter un ajout susceptible de lever le doute, alors que le commentateur n'hésite pas à préciser davantage.

[16] R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart 2001, p. 172, fait remarquer que cette idée n'apparaît nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament.

3 Conclusion

Pour en revenir au problème de la traduction littérale, nous pouvons, en conclusion, faire les constats suivants:

1. À notre avis, il est hors de doute que le traducteur a sous les yeux un *texte consonantique* qui est pratiquement identique à celui du TM. Excepté le découpage différent aux vv. 5–6, la structure syntaxique de la LXX correspond *grosso modo* à celle du TM. Au niveau quantitatif, on ne note que deux ajouts anodins: l'adverbe ἐκεῖ au v. 2a ainsi que la copule εἶ au v. 4b.

2. Tout en traduisant de manière très fidèle, voire mot à mot une *Vorlage* proche du TM, le traducteur nuance légèrement la tonalité du texte. En atténuant les *métaphores* portant sur le monde pastoral, la LXX gomme quelque peu les différences entre les deux métaphores filées du Psaume, celle du Dieu berger et celle du Dieu hôte. Dès le début du texte, Dieu «a fait demeurer» le locuteur, et c'est dans la maison de Dieu que cette personne espère habiter pour toujours. En même temps, le traducteur introduit, consciemment ou inconsciemment, une expression qui donnera lieu à de nombreuses relectures: ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου. Même si le locuteur s'approche de l'ombre de la mort, Dieu ne sera pas absent. Ainsi, pris dans leur ensemble, les caractéristiques du texte grec lui confèrent une cohérence qui est différente de celle qui est propre au TM.

3. Enfin, toutes ces observations invitent à conclure que le traducteur n'a en aucune façon traduit «mécaniquement». Bien au contraire, tout porte à croire qu'il avait l'intention de fournir une traduction compréhensible. N'excluons pas l'idée que le traducteur se soit inspiré des interprétations courantes à son époque ainsi que des règles herméneutiques pratiquées dans son environnement culturel juif et hellénistique. S'il en est ainsi, on est en mesure de mieux expliquer le fait que quelques Psaumes soient traduits «littéralement» alors que d'autres ne le sont pas. En effet, il nous semble que le traducteur a disposé d'un éventail de moyens lui permettant de rendre sa source en grec. Tantôt il en résulte une traduction plutôt littérale, tantôt une traduction qui s'éloigne considérablement du futur TM.

Martin Karrer

Ps 22 (MT 23): von der Septuaginta zur Eschatologisierung im frühen Christentum

De la Septante aux débuts du christianisme: le développement de la dimension eschatologique du Ps 22 (TM 23)

Dans la Septante, les traducteurs du Psaume 22 (TM 23) se sont efforcés avant tout de restituer dans la version grecque l'intention du texte hébreu, qui porte clairement sur la confiance en Dieu. C'est pourquoi leur traduction est dénuée de toute visée eschatologique.

Cependant, il existe bien une dimension eschatologique dans la réception du texte au cours de son histoire; cela est évident en 1 Clément 26,6 et en Apocalypse 7, c'est-à-dire vers la fin du 1er siècle après J.-C. Ces deux textes mettent toutefois l'accent sur des points différents du psaume et laissent de côté ce qui est, dans l'autre œuvre, le motif majeur.

La reception a un contexte. Au tournant de notre ère, une relecture de l'ensemble du psautier a joué un rôle déterminant pour y introduire une dimension eschatologique. Une deuxième inflexion déterminante résulte des traditions latérales du texte de la Septante; en ce qui concerne notre psaume, c'est notamment l'emploi du futur qui a précipité la mutation de l'interprétation dans le sens de l'eschatologie.

En somme l'histoire de la réception du texte met en évidence les facteurs suivants qui ont permis, au tournant de notre ère, le soulignement de sa dimension eschatologique: d'une part, le rôle de traditions latérales dans la traduction; d'autre part, la tendance à interpréter des collections complètes de textes (ainsi le Psautier) selon une vision eschatologique; enfin, la naissance de nouvelles intertextualités permettant à des textes eschatologiques de communiquer leur propre portée eschatologique à d'autres qui en étaient dénués.

1 Ps 22 LXX, ein nicht-eschatologischer Psalm

Eberhard Bons hat in seinem Beitrag zu diesem Band Recht.[1] Die Übersetzer von LXX Ps 22 (Ψ 22) eschatologisieren den (unvokalisierten) hebräischen Psalmtext nicht.[2] Vielmehr übertragen sie dessen Intention in die griechische Sprache. Ihre Abweichungen zum hebräischen Text erklären sich aus ihrer Übersetzungstechnik (angefangen bei der finiten Verbform ποιμαίνει für das suffigierte Partizip רעי und beim Futur οὐδέν με ὑστερήσει „mir wird nichts mangeln“ für das hebräische Imperfekt לא חסר in v. 1 sowie bis hin zu ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου „inmitten eines Todesschattens“ für בגיא צלמות v. 4). Wo sie, auf Verständnis des Textes bedacht, theologische Anliegen erkennen lassen, gelten sie nicht der Eschatologie, sondern dem Gottesbild (die Übersetzer schwächen das Bild des Hirten zugunsten desjenigen des Gastgebers / Ernährers ab) und der Anthropologie. Namentlich bringen sie das menschliche Leben schon in die Szene von v. 2 ein, wo das Hebräische den Lagerplatz einer Herde vor Augen stellte. Weil es im Psalm um den Menschen geht, der Gott dankbar für dessen Geleit sein Vertrauen bekundet, lesen sie: Gott ließ diesen Menschen an gutem Wasser, das Ruhe schenkt (ὕδωρ ἀναπαύσεως, äquivalent zu מי מנחות),[3] wohnen (etymologisch gelesen, sein Zelt aufschlagen; κατεσκήνωσεν κτλ.). Er zog ihn dort auf und ernährte ihn (ἐξέθρεψεν).

V. 2 bereitet auf diese Weise v. 5 mit dem überschwänglichen Bild eines Festmahls vor, das Gott dem von ihm behüteten Menschen selbst im Angesicht bedrängender Feinde gewährt. Im griechischen Psalm entsteht eine teilweise durch den Chiasmus angeregte Struktur:

---

[1] E. Bons, Le Psaume 22^{LXX}, oben S. 121–129. Der Beitrag ist als Respons und Weiterführung zu Bons entworfen. Im Folgenden verweist „Ps“ auf den MT, „Ψ“ auf die LXX.

[2] Gegen H. Gzella, Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters (BBB 134), Berlin 2002, 151–170.

[3] Der griechische Singular weicht vom hebräischen Plural ab, aber nicht, um den Sinn zu ändern, sondern um den Sinn zu erhalten: Der Plural ὕδατα ist im Griechischen weniger für Trinkwasser geläufig als für Quellen mit heißem oder mineralischem Wasser (LSJ 1846 s.v. III), weshalb die LXX מים fast überall im Singular wiedergibt. Die Änderung zum Singular beim abhängigen Nomen ἀνάπαυσις schließt sich daran an.

	Rahmen (vv. 1.6b): der Herr als Hirte und sein Haus	Heilsbild (Chiasmus vv. 2 / 5–6a): das Geschenk des Herrn in seiner Barmherzigkeit	Mitte: (vv. 3.4) der Weg in Gottes Geleit
1	Der Herr weidet mich		
2		Er gewährte Ruhe, Nahrung und Erziehung	
3			Er führte auf den Weg der Gerechtigkeit (rechten Lebens)
4			Sein Geleit nimmt alle Furcht, auch für die Zukunft
5–6a		Er bereitete ein Festmahl selbst im Angesicht von Bedrängern und ist von dauerhafter, in die Zukunft reichender Barmherzigkeit	
6b	Mein Wohnen (wird sein)[4] im Hause des Herrn		

Mit dieser Struktur haben wir einen Psalm des Gottvertrauens im Leben vor uns. Die Exegese mag in ihm nachträglich eschatologisches Potential finden, die Septuaginta – oder genauer: unser aus den Handschriften rekonstruierter Text des Old Greek – aktualisiert dieses Potential nicht. Spätere Rezeption kann so aus gut nachvollziehbaren Gründen in v. 4 eintragen, dass es selbst inmitten von Todesschatten wegen der Hoffnung auf ewiges Leben in der Ruhe Gottes (vgl. ἀνάπαυσις v. 2) und wahrscheinlich auch schon der Auferstehungshoffnung keine Furcht zu geben brauche (Holger Gzella).[5] Doch der Grundtext der Septuaginta spricht die Auferstehungshoffnung nicht ein-

[4] Die LXX vokalisiert ושׁבתי gegen den MT – wie E. Bons, Le Psaume 22^{LXX} (s. Anm. 1), 125 richtig herausstellt – nicht als 1. pers. sg. q von שׁוּב, sondern als inf. cs. von ישׁב mit dem Suffix der 1. pers. sg. Zum Verständnis müssen wir daher die Kopula ergänzen.

[5] So die Haupttendenz der Lektüre bei Gzella, Lebenszeit (s. Anm. 2), 164–166, 168.

mal von Ferne an. Die Bedränger von v. 5 können ohne Änderung des Textes in einer Neuinterpretation zu endzeitlichen Feinden werden; wir müssen nur das dortige θλίβειν auf die um die Zeitenwende breit belegte eschatologische θλῖψις hin fortschreiben. Dann enthüllt sich das große Mahl des Herrn aus v. 5 im Gegenbild dazu als eschatologisches Freudenmahl. Aber wieder ist das der Rezeption zuzuweisen, nicht dem LXX-Ausgangstext in sich.

2 Anfänge der Eschatologisierung von Ψ 22 und die Auferstehung in 1Clem 26,2

2.1 Vorerwägungen

Die entscheidende Frage, die sich nach der Auseinandersetzung von Eberhard Bons mit Holger Gzella stellt, liegt damit auf dem Tisch: Wann und auf welche Weise kam es zur Eschatologisierung des Ψ 22? Leider fehlen uns frühjüdische Rezeptionen, die den Weg des Psalms bis ins 1. Jh. n.Chr. erhellen würden.[6] Doch immerhin können wir die Frage für einen Strang der Überlieferung beantworten, nämlich für den Weg des Psalms ins erste Christentum.

Freilich dürfen wir die Quellenlage wiederum nicht überschätzen. Belege zur Rezeption des Ps 23 / Ψ 22 tauchen erst gegen Ende der neutestamentlichen Zeit, dann etwa gleichzeitig in 1Clem 26,2 und der Offb auf. Die Frage der Datierung dieser Schriften brauchen wir hier nicht breiter zu behandeln; uns genüge, dass die Schriften voneinander unabhängig sind und ins späte 1. Jh., die Offb vielleicht auch erst ins frühe 2. Jh. gehören.[7]

---

6 Die Midraschim sind jünger. Dort (in Midrasch Tehillim, ed. S. Buber, Wilna 1891, Nachdruck Jerusalem 1966, 198ff) gibt es drei Haupttendenzen zu unserem Psalm (Ps 23): 1. Er wird auf die Zeit Israels in der Wüste bezogen. 2. Er wird auf Davids Flucht vor Saul hin gelesen. 3. Er wird von Israel im Exil her verstanden, dabei aber in einzelnen Aussagen auch mit Ereignissen der Endzeit identifiziert (das finstere Tal wird zum Endgericht, das mit Öl gesalbte Haupt auf den Messias, das Haus des Herrn zum endzeitlichen Tempel fortgeschrieben).
Von diesen drei Deutungen sind die beiden ersten uneschatologisch. Erst die dritte Deutung zeigt einen – von der christlichen Rezeption unterschiedenen – Durchbruch der Eschatologisierung. Die Eschatologisierung entsteht demnach wohl zuerst im frühen (jüdischen) Christentum und danach jüdisch in einer zweiten Variante nochmals in rabbinischer Zeit. – Für diesen Hinweis danke ich Dr. Martin Vahrenhorst, Saarbrücken.

7 Maßgebliche Impulse für die Spätdatierung der Offb gab J.-W. Taeger: s. M. Karrer, Die Offb – eine fulminante Streitschrift unter Einfluss des johanneischen Gemeindeverbandes: J.-W. Taegers Beitrag zur Erforschung der Offb und der joh Theologieentwicklung, in: J.-W. Taeger, Johanneische Perspektiven. Aufsätze zur Johannesapokalypse und zum johanneischen Kreis 1984–2003 (FRLANT 215), hg. v. D.C. Bienert / D.-A. Koch, Göttingen 2006, 17–26.

Die beiden Schriften setzen unterschiedliche, voneinander unabhängige Schwerpunkte. Die Offb blickt vor allem auf die Hirten- und Weidemotivik (in 7,17), der 1Clem auf das Mit-Sein Gottes nach v. 4 des Psalms. Beide Texte übergehen je den Schwerpunkt des anderen. Diese Differenz beweist, dass sich in ihrer Zeit noch kein eindeutiges Rezeptionsgefälle ausgebildet hatte. Ignorieren wir die Lücke der anderen Quellen nicht, dann spricht sogar einiges dafür, dass die Rezeption des Psalms im Christentum überhaupt erst kurz vor diesen Texten oder in ihrer Zeit beginnt. Ψ 22 – bzw. MT Ps 23 – zählte, anders als wir heute aufgrund seiner Bekanntheit erwarten würden, um die Zeitenwende nicht zu den besonders rezeptionsmächtigen Texten Israels.

2.2 Ψ 22 in 1Clem 26,2

Der 1Clem verdient unsere Aufmerksamkeit zuerst. Denn er zitiert seinem Selbstverständnis nach ausdrücklich die Schrift Israels (26,2 beginnt mit der Zitationsformel λέγει, die Schrift sage), und seine Rezeption trifft in ein Herz der Diskussion zwischen Eberhard Bons mit Holger Gzella, in die Erwartung der Auferstehung.[8]

Der Autor des 1Clem schließt das von ihm ausgewählte Motiv des Psalms an seine Ausführungen über die Auferstehung an (ἀνάστασις seit 24,1.2.3 und nochmals 26,1). Wir lesen in 26,2, wer Gott für die Auferweckung (so die nun gewählte Sprachvariante mit ἐγείρειν) bekennend preise, wisse im Erwachen: „Du (Gott) bist mit mir" (σὺ μετ' ἐμοῦ εἶ). Diese Wendung, die heute wie ein geläufiges Schriftmotiv wirkt (ein Indiz für die große Wirkungsgeschichte des Ps 23 / Ψ 22), findet sich in der Septuaginta kein zweites Mal (nicht einmal in der Kurzform μετ' ἐμοῦ εἶ).[9] Der Rückgriff auf unseren Psalm (im MT Ps 23,4) ist daher zwingend, ebenso zwingend die Verwendung der Septuaginta (Ψ 22,4); nur sie enthält die Kopula (εἶ, „du bist").[10]

Textaufbau und Syntax des 1Clem erlauben, das Rezeptionsgefälle genauer zu erkennen: Der Autor führt mit dem Motiv aus Ψ 22,4 nicht in die

---

8 Das für Gzella, Lebenszeit (s. Anm. 2), 164–166 noch wichtigere Motiv der ἀνάπαυσις nehmen weder 1Clem 26 noch Offb 7 auf (und das, obwohl die Apk das Nomen an anderen Stellen kennt [4,8; 14,11]). Wir können die frühe Rezeption deshalb nicht an der ἀνάπαυσις verfolgen.

9 Selbst die Formulierung in der dritten Person „der Herr ist mit mir" (κύριος μετ' ἐμοῦ ἐστιν) bildet sich erst spät; auch sie ist nicht vor 1Esdr 1,25 belegt.

10 Dass Gott sein Volk / Menschen begleitet, bildet eine zentrale Zusage der Schriften Israels. Ps 23,4 reflektiert diese Zusage und vertraut in der Antwort כי־אתה עמדי darauf. Dem hebräischen Sprachgestus gemäß ist das ohne Kopula formuliert. Der griechische Text fügt die Kopula (εἶ) ein und wird dadurch unverwechselbar.

Auferstehungsthematik ein, sondern setzt deren Erörterung voraus. Unser Psalm oder genauer sein Geleitmotiv entfaltet demnach die vorab und unabhängig davon artikulierte Gewissheit der Auferweckung, begründet sie aber nicht. Nehmen wir hinzu, dass die Offb, unser zweiter frühchristlicher Rezeptionstext, den spätneutestamentlichen Hauptzeugen der Auferstehungshoffnung (Offb 20) bildet und dennoch Ψ 22 nicht im Zusammenhang mit der Auferstehung zitiert, scheint die Schlussfolgerung unausweichlich:

Der Klang der Auferstehungshoffnung hängt an der Kombination mit der davon unabhängigen Auferstehungsaussage und verliert sich ohne sie. Deshalb treten wir mit unserer Zitatenkombination des 1Clem an die Wiege der Auferstehungsdeutung unseres Psalms. Vielleicht wurde die Kombination als kleines Testimonium kurz vor dem Autor des 1Clem geschaffen. Das Testimonium wäre freilich, wie alle Testimonien, schwer rekonstruierbar. So spricht mehr für eine Tätigkeit des 1Clem-Autors.[11] Jedenfalls verbreitete sich die Verwendung des Ψ 22 im Kontext der Auferstehungshoffnung in unseren Quellen nicht vor und zunächst auch nicht neben dem 1Clem.[12] Die eschatologische Deutung mit Gefälle zur Auferstehung, die wir in der LXX-Ausgangsfassung vermissen, formt sich den vorhandenen Indizien nach am Ende des 1. Jh.s n.Chr.

2.3 Die Zitatenkombination in 1Clem 26,2 und die Eschatologisierung des Psalters

1Clem 26,2 ist, wie erwähnt, in eine längere eschatologische Erörterung eingebettet, die sich ab 24,1 der Auferstehung widmet. An unserer Stelle bemüht sich unser Autor um den Erweis der Auferstehung an der Schrift, gegliedert in zwei Schritte. In 26,2 bietet er ein Sammelzitat, das er nicht genauer zuordnet – „irgendwo“ (που) sage die Schrift, formuliert 26,2a[13] –, in 26,3 eine Konkretisierung an Iob. Für uns entscheidend ist das Sammelzitat. Betrachten wir es näher:

Dessen Eröffnung καὶ ἐξαναστήσεις με, καὶ ἐξομολογήσομαί σοι („und du

---

[11] Zur Diskussion s. O. Knoch, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (Theoph. 17), Bonn 1964, 154 mit Anm. 26 und H.E. Lona, Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt (KAV 2), Göttingen 1998, 309.

[12] Belege für die Benützung des Psalms neben der Offb und dem 1Clem fehlen, wie notiert, im NT und bei den apostolischen Vätern. Erst ab dem späteren 2. Jh. gewinnt er, konzentriert auf seine Verse 1 und 4, rasch an Gewicht: s. Justin, Dial. 86,5; Clemens Alex., Paed. 1,11.61; Irenäus von Lyon, Haer. 5,31 usw. (Biblia Patristica z.St.).

[13] Ein Indiz für auswendiges Zitieren und Kombinieren von Schriftworten: vgl. D.A. Hagner, The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome (NT.S 34), Leiden 1973, 58f.

wirst mich auferwecken, und ich werde dich bekennend preisen“) lässt sich keiner Schriftstelle konkret zuweisen. Allerdings finden beide Satzglieder einen großen Horizont im griechischen Psalter. Dieser griechische Psalter enthält nämlich bereits in Ps 1,5 das Verb ἀνιστάναι, das nach der Durchsetzung der Auferstehungshoffnung für diese benützt wird.[14] Das Motiv des Bekennens bringt Ψ 6,6 vor dem Horizont des Todes in die Septuaginta ein (ἐν δὲ τῷ ᾅδῃ τίς ἐξομολογήσεταί σοι / „wer wird dich [Gott] im Hades bekennend preisen“[15]).

Aufmerksam werden wir damit auf eine umfassendere Weichenstellung. Als der 1Clem unsere Zitatenreihe verschriftet, hat eine Relektüre größerer Psalterteile oder des gesamten Psalters auf die Auferstehungserwartung hin begonnen. Wie weit die ersten Impulse dieser Relektüre zurückreichen, lässt sich schwer sagen und mag hier offen bleiben. Maßgeblicher für uns ist die Beobachtung, wie sie sich im späten 1. Jh. ausweitet: Die drei folgenden Glieder unserer Zitatenreihe ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα, ἐξηγέρθην, ὅτι zitieren wortwörtlich einen Ausschnitt aus Ψ 3,6 und unterlegen dem Psalm doch die neue Deutung („auferwecken“ statt „aufwecken“). Der Sinn des Old Greek („Ich schlummerte und schlief, ich wurde aufgeweckt, weil…“) wird abgelöst durch die eschatologische Sinngebung „Ich schlummerte und schlief [den Todesschlaf], ich wurde auferweckt, weil…“. D.h. die frühe Christenheit findet nach ἀνιστάναι das zweite Leitverb der entstehenden Auferweckungshoffnung, ἐγείρειν, im LXX-Psalter.[16]

Ψ 3 begründet im noch nicht zitierten Schluss seines v. 6 (ὅτι…) das Aufwecken (die Auferweckung) damit, dass Gott sich des Menschen annimmt bzw. annehmen wird. Die meisten Handschriften wählen das Futur κύριος ἀντιλήμψεταί μου. Die Übersetzer, die das Futur schufen, verstanden es nicht eschatologisch, sondern gnomisch (grundsätzlich gilt jetzt und in Zukunft, dass Gott sich des Menschen / meiner annimmt[17]), und interessanterweise hält sich dieser Akzent bis ins späte 1. Jh. Denn einen gnomischen Impuls setzt der 1Clem voraus, wenn er zwar diese gnomische Wendung („der Herr

---

14 Ps 1,5 meint im Old Greek das Aufstehen bei Gericht, noch nicht die Auferstehung (die den Übeltätern beim Gericht versagt wird). Aber in späterer Rezeption setzt sich die Deutung auf die Auferstehung durch, allemal im Christentum (bis hin zu Euseb, in psalm., PG 23, 79); zur Diskussion s. J. Schaper, Eschatology in the Greek Psalter (WUNT II 76), Tübingen 1995, 46–48 (eschatologische Deutung) und kritisch gegenüber einer zu frühen eschatologischen Deutung E. Bons, Erläuterung zu Ps 1 in Septuaginta Deutsch. Erläuterungen, Stuttgart 2009/10 (im Erscheinen; dort weitere Lit.).

15 Zahlreiche weitere Belege des Verbs folgen im Psalter.

16 S. (auch zu weiteren christlichen Quellen) A. Rose, L’influence des Septante sur la tradition chrétienne, QLP 46 (1965) 192–211.284–301, hier 284–288.

17 S. E. Bons, Erläuterung zu Ps 3,6 in Septuaginta Deutsch. Erläuterungen, Stuttgart 2009 (im Erscheinen). Einer der Hauptzeugen korrigiert sogar zum Aorist (S: ἀντελάβετο).

wird sich meiner annehmen") auslässt, sie jedoch durch eine andere gnomische Wendung, nun im durativen Präsens ersetzt: unser (ὅτι) σὺ μετ' ἐμοῦ εἶ („du [Herr] bist mit mir").

Beachten wir dieses Gefälle, erhält der Psalter im frühen Christentum einen umfassenden eschatologischen Horizont, erfolgt die Eschatologisierung der einzelnen Psalmaussagen aber hochdifferenziert: Unsere Zitatenkombination versteht die Auferstehung / Auferweckung als einmaliges eschatologisches Geschehen, die Zuwendung und das Geleit Gottes als Verhalten Gottes, das durch alle Zeit gilt, bis zum Ende mit der Auferstehung hilfreich andauert. Anders gesagt, auch die Eschatologisierung von Ψ 22 wahrt die Erinnerung, dass dieser Psalm den Sprecher / die Sprecherin schon vor dem Ende durch die Geschichte begleitet. Die Rezeption im Kontext der Auferstehungshoffnung spitzt den Psalm eschatologisch zu, ohne ihn im Ganzen umzuinterpretieren.

3 Die Rezeption in Offb 7 und die Eschatologisierung des Hirtenmotivs

Wenden wir uns dem zweiten frühchristlichen Rezeptionstext zu, der Offb Wie für seinen Schriftgebrauch typisch, zitiert der Autor der Offb seine Quelle, unseren Psalm, nicht explizit und umfangreich. Er lehnt seine Ausführungen 7,17 nach 7,14.16 lediglich soweit an den von ihm benützten Schrifttext an, dass die Leserinnen und Leser den Schriftbezug zwingend erkennen. Das beschränkt die Auswertung. Trotzdem ergeben sich bemerkenswerte Konturen für Text- und Theologiegeschichte.

3.1 Das Verfahren der Anspielung in der Offb und die Benützung der Septuaginta als Textgrundlage

Anders als beim 1Clem können wir die benützte Textfassung – Septuaginta oder hebräischer Text – erst durch eine genaue Untersuchung eruieren. Beginnen wir dort und bei der Eigenart des Anspielungsverfahrens. Offb 7,14–17 lautet, im Auszug neben Ψ 22 gestellt:

Vgl. Ψ 22	Offb 7,14.17 im Ausschnitt (kursiv Berührungen zu Ψ 22)	
1 κύριος *ποιμαίνει* με […] 2 […] *ἐπὶ ὕδατος* ἀναπαύσεως […] 3 […] *ὡδήγησέν* με […] 5 ἡτοίμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξ ἐναντίας τῶν *θλιβόντων* με […]	14 […] οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς *θλίψεως* τῆς μεγάλης […] 16 οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι […] 17 […] τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου *ποιμανεῖ* αὐτοὺς καὶ *ὁδηγήσει* αὐτοὺς *ἐπὶ* ζωῆς πηγὰς *ὑδάτων*	Die, die aus der großen *Bedrängnis* kommen […]: Sie werden nicht mehr hungern noch dürsten […] Der junge Widder mitten auf dem Thron *wird* sie *weiden* und sie *führen zu* Quellen *von Wassern* von Leben

Prägnant sehen wir zunächst, wie der Autor seine Schriftreferenz für Leserinnen und Leser kenntlich macht: Er wählt eine Kombination der Motive, die es so nur an der einen, für ihn wesentlichen Schriftstelle gibt; Bedrängnis / weiden / führen / Quellen guten Wassers finden sich vorneutestamentlich allein in Ps 23 / Ψ 22. Außerdem hebt er das Schlüsselmotiv durch wörtliches oder fast wörtliches Zitieren zusätzlich hervor; ποιμανεῖ, die Eröffnung der Referenz in v. 17, entspricht der kritischen Septuaginta-Edition durch A. Rahlfs bis auf das Tempus, auf das wir zurückkommen werden.

Seit alters streitet die Forschung, wie die Schriftaufnahmen und -anspielungen der Offb zu erkennen sind (komplex vorangetrieben bis Paulien 2001 und Kowalski 2004).[18] Tatsächlich gibt es an zahlreichen Stellen der Offb nur schwache Indizien (Übereinstimmungen in Worten, Bildern u.ä.). Dort sollte von nicht mehr als – immerhin trotzdem erkennbaren – Anregungen durch die Schrift gesprochen werden und muss die Interpretation offene Grenzen wahren.[19]
Doch an wesentlichen Stellen legt der Autor der Offb Gewicht auf sichere und detailliertere Erkennbarkeit seiner Schriftverwendung. Er vermehrt dort die Impulse und sorgt für Eindeutigkeit. Unsere Passage gehört dazu. Sie erfüllt die zwei Kriterien, die in ihrer Kombination eine Schriftaufnahme sicher nachweisen: Sie bietet

18 J. Paulien, Criteria and the Assessment of Allusions to the Old Testament in the Book of Revelation, in: Studies in the Book of Revelation, hg. v. S. Moyise, Edinburgh 2001, 113–129; B. Kowalski, Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes (SBB 2), Stuttgart 2004, zusammenfassend 61–64.

19 Sie findet aber auch mit diesen offenen Grenzen viele wesentliche Beobachtungen, wie zuletzt Kowalski, Rezeption (s. Anm. 18, passim) erweist. Zu einem zentralen Bereich des Psalters in der Apk-Rezeption vgl. O. Pisano, La radice e la stirpe di David. Salmi davidici nel libro dell' Apocalisse (Teol [R] 85), Rom 2002.

a) eine auffällige, auf einen bestimmten Schrifttext verweisende Motiv*kombination* und
b) verdichtet diese in einem Moment des Textes sprachlich so, dass der Bezug auf eine einzelne, eindeutige Referenz-Stelle der Schrift zwingend wird.

Unsere Passage enthält über die genannten Beobachtungen hinaus sogar noch eine weitere Besonderheit, die den Befund abrundet und die Entscheidung sichert: Der Offb-Autor gibt dem Verb ποιμαίνειν in allen übrigen Verwendungen die kritische Konnotation des mit eisernem Szepter richtenden Herrschens (2,27; 12,5; 19,15), die sich an Ψ 2,9 anlehnt. Das positiv versorgende Weiden unserer Stelle weicht von dieser Konnotation ab. Es benötigt ein anderes Vorbild; mit dem Verb ποιμαίνειν und der Abfolge „Weide-Wasser-Trost“ (ebd.) kommt dafür ausschließlich Ψ 22 in Frage.[20]

Formulieren wir dieses Vorgehen als ein drittes von der Offb fakultativ berücksichtigtes Kriterium, besagt es:

c) Der spezifische Sprachgebrauch schließt (indirekt oder direkt) andere etwaige Bezugsstellen aus.

Zugleich klärt sich mit diesen Beobachtungen, dass die Offb an unserer Stelle tatsächlich die Septuaginta (oder genauer: eine LXX-Fassung) und nicht den hebräischen Ausgangstext vor Augen hat. Letzterer bietet nämlich das suffigierte Partizip רעי, „(der Herr ist) mein Weidender / mein Hirte“, und keine finite Verbform; die Offb setzt die syntaktische Änderung in Ψ 22,1 voraus, die Eberhard Bons aus einer Übersetzungstechnik der Septuaginta erklärte.

Seit Generationen debattiert die Forschung neben der Nachweisbarkeit von Zitaten auch über den von der Offb benützten Schrifttext. Die Diskussion wird durch *Moyise* vom Anfang des 20. Jh. bis in jüngste Zeit zusammengefasst. Sie kreist herkömmlich um drei Optionen: (1) Die Offb sei ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben und nachträglich ins Griechische übersetzt worden; (2) der Autor habe griechisch geschrieben, jedoch hebräisch bzw. aramäisch gedacht; (3) der Autor habe ein jüdisches Sondergriechisch gesprochen und dieses in seinem Schriftgebrauch weiter semitisierend stilisiert.[21]

Von den drei Optionen wird die erste heute mit gutem Grund kaum mehr vertreten; der anderssprachige Ausgangstext muss vom Ausleger / der Auslegerin konstruiert werden, so dass sich der Vorwurf einer Zirkel-Argumentation kaum abwehren lässt. Die Optionen 2 und 3 unterscheiden sich in der Vermutung, was die primäre Sprache des Offb-Autors sei (bei Option 2 könnte aramäisch seine Muttersprache bil-

---

[20] Vgl. R. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 115), Stuttgart usw. 2001, 218 Anm. 151.

[21] S. Moyise, The Language of the Old Testament in the Apocalypse, JSNT 76 (1999) 97–113, hier 97 und passim.

den[22]), kommen sich aber in den Konsequenzen nahe. Denn die Wahl des Griechischen in der Apk ist für die Lektüre so oder so – als Sprache des Autors oder als vom Autor um der Leser willen gewählte Sprache – grundlegend.

Begeben wir uns von da zu den Zitaten, ist ihr Sprachgestus gleichfalls griechisch; der Offb-Autor durchbricht sein eigentümliches, semitisierendes Griechisch auch bei Schriftreferenzen nur dort zugunsten eines – gräzisierten – hebräischen Wortes, wo sich letzteres zum griechischen Lehnwort entwickelte (beim Halleluja in 19,1.3.4.6, beim Amen 5,14 u.ä.). Das spricht von vornherein für eine größere Nähe der Schriftanspielungen zur Septuaginta, zumal in jüngerer Zeit eine am Hebräischen orientierte Rezensionsarbeit an Septuaginta-Texten um die Zeitenwende bekannt wurde (die kaige-Texte und ihr Umfeld).

Angesichts dessen wundert nicht, dass die bis vor kurzem dominierende Neigung der Forschung, semitische (hebräische oder aramäische) Vorlagen für die Schriftanspielungen der Offb zu postulieren, derzeit an Boden verliert.[23] Mit Moyise gesagt, dürfen wir zwar weiter davon ausgehen „that John knew and used both Greek and Semitic sources", doch steht jeder Beweis aus „that John *preferred* Semitic texts."[24] Umgekehrt ist jedoch zu klären, wie präzis sich eine Bevorzugung der Septuaginta nachweisen lässt und welche Rolle Septuaginta-Nebenüberlieferungen für die Offb spielen. Die Prüfung muss dabei je am Einzeltext erfolgen, da die Septuaginta-Schriften zur Zeit der Offb in Einzelrollen, nicht als geschlossenes Oeuvre, überliefert wurden. Wenden wir uns damit wieder unserem Einzeltext aus dem Psalter zu:

Kein genauso starkes Argument für die Septuaginta bietet der Rahmen der Referenz in der Offb Immerhin dürfen wir ihn als zusätzliche Stütze anführen: Die LXX-Übersetzer übertrugen צררי aus Ψ 22,5 mit dem Stamm θλιβ, der beide Wurzeln von צרר, I eng sein und II anfeinden, berücksichtigt.[25] Erst die Septuaginta, noch nicht das Hebräische, schafft damit die sprachliche Voraussetzung für den Zusammenhang von Offb 7,14 und 17. Die Menschen, die gute Weide erfahren, sind dort diejenigen, die aus großer Bedrängnis oder aufgrund des Artikels in der Offb noch genauer aus der großen

---

[22] Gut denkbar, falls der Offb-Autor aufgrund der Folgen des Jüdischen Krieges von Judäa oder Galiläa nach Kleinasien emigrierte, wie ein Teil der Forschung vermutet (z.B. D. Aune, Revelation 1–5 [WBC 52a], Dallas/TX 1997, 1 u.ö.).

[23] M. Jauhiainen, The Use of Zechariah in Revelation (WUNT II 199), Tübingen 2005 neigt zwar noch einmal zu einer Priorität des Hebräischen, jedenfalls im Sach-Gebrauch der Offb, findet aber keine zwingende Signifikanz; wenn Offb 1,7 nicht zu berücksichtigen wäre (weil es, wie wahrscheinlich ist, auf ein Testimonium zurückgeht), entfiele auch nach ihm jedes Indiz zugunsten einer Priorität hebräischer Referenz (165).

[24] Moyise, Language (s. Anm. 21), 113 (beide Zitate). Jüngster Forschungsstand bei M. Labahn, Die Septuaginta und die Johannesapokalypse, in: J. Frey (Hg.), Die Johannesapokalypse: Kontexte und Konzepte (WUNT), Tübingen 2009 (im Erscheinen).

[25] Das ist für die LXX-Übersetzer weit über unseren Psalm hinaus kennzeichnend: Vgl. H. Ringgren, צרר II, ThWAT 6 (1989), 1122–1126, hier 1126.

eschatologischen Bedrängnis (θλῖψις) kommen. Die Offb benützt den LXX-Psalm und belebt dessen eschatologisches Potential, das im Old Greek noch verborgen war.

3.2 Ein entscheidender Impuls zur Eschatologisierung: LXX-Nebenüberlieferungen

In der Offb haben wir somit neben dem 1Clem eine zweite Eschatologisierung des Septuagintatextes vor uns. Sie unterscheidet sich vom 1Clem im Thema (Hirte-Weide) und ist für die Septuagintaforschung von noch größerem Interesse. Denn die Textgeschichte hilft an einer Schlüsselstelle zu ihrer Erklärung, beim auffälligen Futur ποιμανεῖ, „er wird (im Endgeschehen) weiden“ (Offb 7,17), das dem Präsens ποιμαίνει des Old Greek von Ψ 22,1 nach der Edition Alfred Rahlfs’ widerspricht.

Angesichts der großen Freiheiten im Schriftumgang der Offb könnte diese Basis des eschatologischen Verständnisses an sich auf die Redaktion des Offb-Autors zurückgehen. Aber dann ergäbe sich eine (wenn auch begrenzte, tolerierbare) Spannung zu seinem beschriebenen Bemühen, sich bei Schlüsselmotiven eng an den benützen Schrifttext zu halten, um dessen Erkenntnis durch die Leserinnen und Leser zu gewährleisten. Leichter fällt die Erklärung, dass unserem Autor bereits eine Fassung des LXX-Textes mit dem Futur vorlag. Tatsächlich gibt es dafür ein starkes Indiz:

Die Haupthandschriften der Offb, der Sinaiticus und Alexandrinus (in B fehlt sie), bieten in Ψ 22,1 das Futur, so dass dieses neben dem Präsens (ποιμαίνει; Hauptzeuge B) auch für die Septuaginta vorzüglich belegt und mit hoher Wahrscheinlichkeit vor dem 1. Jh. n.Chr. entstanden ist.[26] Deuten wir es nicht zu schnell eschatologisch; als es in der Septuaginta aufkommt, besagt es vor dem Hintergrund des übersetzten hebräischen Textes zunächst die innergeschichtliche Gewissheit zukünftiger Fürsorge Gottes.

Der Sinaiticus entwickelt dieses futurische Verständnis einen Schritt weiter. In ihm lesen wir κύριος ποιμανεῖ με καὶ οὐ μὴ ὑστερήσῃ, „der Herr wird mich weiden und sich gewiss nicht verzögern“ (statt καὶ οὐδέν με ὑστερήσει, „und mir wird nichts mangeln“). S mag damit zunächst nicht mehr als eine Verstärkung beabsichtigen (der Herr wird mich ohne Zögern weiden). Bei Leserinnen und Lesern, die den Text um und nach der Zeitenwende zu Hab 2,3 korrelieren, tritt allerdings ein Schlüsselmotiv für die eschatologische Verzögerungsthematik, die um die Zeitenwende entsteht, in

[26] Zu Recht stützt Gzella, Lebenszeit (s. Anm. 2), 157 die Interpretation des LXX-Psalms im Ausgangstext nicht auf das Futur und wertet Offb 7,17 für die Rekonstruktion des LXX-Grundtextes gering. Aber „Vereinzelte Textzeugen“ (156) sind die Handschriften mit dem Futur (S’ [= S und Bo], Sa^{B}, A; vgl. reget in La^{G}, Ga) nicht.

die Aussage ein.[27] Die Zukunftsaussage gewinnt ein eschatologisches Gefälle.

Nun sind die Probleme der Septuaginta-Textüberlieferung bekannt. Keine Handschrift mit unserem LXX-Psalm ist älter als die Offb. Daher bleibt grundsätzlich ein Einfluss von deren Text auf LXX-Abschriften möglich.[28] Doch ist das angesichts der Umstrittenheit der Offb im 3./4. Jh. nicht sehr wahrscheinlich, und es finden sich Indizien, die die Grenzen wechselseitiger Einflüsse aus den Handschriften an unserer Passage unterstreichen; z.B. findet sich das οὐ μὴ ὑστερήσῃ in der Offb-Überlieferung nicht (es könnte auf eine andere Intertextualität in der LXX-Überlieferung, die zu Hab 2,3, zurückgehen).[29]

Angesichts dessen lässt sich vorläufig festhalten: Der Rezeptionstext der Offb ist mit seinem Futur in eine breitere Textgeschichte eingebettet. Einiges spricht dafür, dass diese vor der Zeitenwende durch eine kleine, innergeschichtlich gedachte Variante (Futur ποιμανεῖ) begann. In einem zweiten Schritt erlaubte diese Variante dann die eschatologische Intensivierung. Wann letztere erstmals eintrat, lässt sich nicht genau bestimmen, und noch unklarer ist die Variante von S (samt dem schwierigen Einfluss von Hab 2,3) zu datieren. Der Offb-Autor beschleunigte den Interpretationswandel mit seiner futurischen Rezeption in jedem Fall.

Was unsere Ausgangskontroverse zwischen Eberhard Bons und Holger Gzella angeht, zeichnet sich damit eine Tendenz ähnlich zu der unseres letzten Abschnittes ab. Wir halten fest, dass dem Old Greek Eschatologisierungen um Tod-Auferstehung und Hirtenmotiv fehlen, sehen diese Eschatologisierungen aber nach unklaren Anfängen allmählich im 1. Jh. n.Chr. entstehen und ab dem späten 1. Jh. hohen Einfluss auf das Textverständnis gewinnen.

3.3 Intertextuelle Einflüsse auf die eschatologische Hoffnung der Offb

Das Futur ποιμανεῖ stellt allerdings, für sich genommen, wie notiert, noch keine eschatologische Deutung her. Es fußt im Psalm auf einem hebräischen

---

27 Zum Verzögerungsmotiv nach der Schlüsselstelle Hab 2,3 (LXX ὑστερήσῃ) sind unbeschadet nötiger Modifikationen die Untersuchungen durch A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff. (NT.S 2), Leiden 1961 grundlegend.

28 Um das zu klären, sind genaue Untersuchungen über Zusammenhänge des alt- und neutestamentlichen Textes in den so genannten Vollbibeln des 4./5. Jh. erforderlich. Ein Forschungsprojekt dazu läuft in Wuppertal seit 2007.

29 Der Textwandel erreicht in den großen Handschriften außerdem gegen die Offb nicht Ψ 22,3: Dort bieten auch Sinaiticus und A, die Hauptzeugen der Offb, gegen letztere den Aorist (ὡδήγησεν). Das Futur setzte sich demnach im Ps trotz der Referenz in der Offb keinesfalls durch; der Einfluss der Offb auf den Psalmtext war gering.

Nominalsatz, der über das Tempus keine Auskunft gibt, und kann im Zuge der früh einsetzenden Septuaginta-Revisionen durch eine einfache syntaktische Angleichung an das ὑστερήσει des Old Greek im Fortgang des v. 1 entstanden sein. Falls die Offb den A-Text benützte, wäre in ihrem LXX-Quelltext zunächst durativ zu lesen: Der Herr wird mich dauerhaft (all mein Leben lang) als guter Hirte weiden, und nichts wird mir mangeln (Ψ 22,1 A). Folgen wir dem, müssen wir in der Septuaginta-Textgeschichte Futurisierung und Eschatologisierung bis zum Umbruch im Christentum des späten 1. Jh.s unterscheiden (und die eschatologische Fortschreibung in S vielleicht nochmals jünger einschätzen).

Auch wer diese Hypothese nicht teilt und der Septuaginta-Entwicklung den Vorrang der Eschatologisierung im Hirtenkreis einräumt, muss Vorsicht wahren. Erst durch die Neudeutung der Offb wächst dem Text ein größerer eschatologischer Sinnhorizont zu – und wieder geschieht das, wie im 1Clem, durch Intertextualitäten im Schrifttum Israels. Freilich endet der Vergleich rasch. Die Offb behauptet anders als 1Clem nicht, zu zitieren. Ihr Autor sieht seine Aufgabe darin, Texte in Auditionen und Visionen zu verweben (s. 1,7f. usw.). Betrachten wir sein Verfahren an unserer Stelle:

Ausschlaggebend benützt unser Autor neben dem Psalm die Verheißung von Jes 49,10, die Gott zugehörigen Menschen würden nicht hungern noch dürsten, sondern ihr Erbarmer werde sie durch Quellwasser hindurch führen (LXX ὁ ἐλεῶν αὐτούς […] διὰ πηγῶν ὑδάτων ἄξει αὐτούς), und die Szene des eschatologischen Freudenmahls aus Jes 25,6–8.

Der Umgang mit Jes 49,10 bestätigt seine Technik des Schriftverweises – die wir kennen lernten – und stellt uns paradigmatisch seine Verknüpfung zwischen Referenztexten vor: Er entnimmt die Eröffnung οὐ πεινάσουσιν οὐδὲ διψήσουσιν wörtlich der Jes-LXX (erweitert lediglich um ἔτι), ein zweites Beispiel für seine Leserführung zum benützten Text (neben dem besprochenen ποιμανεῖ aus Ψ 22). Danach verwendet er den Text freier,[30]

[30] Der Fortgang in v. 16 steht nach vielen Auslegern näher beim hebräischen Text und würde damit ein Indiz für die komplexe Textsituation der Offb darstellen. J. Fekkes, Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development (JSNT.S 93), Sheffield 1994, 170f. mit Anm. 102 versucht sogar, ποιμαίνειν und ὁδηγεῖν aus v.17 auf eine Übersetzung von נהג und נהל aus Jes 49,10 zurückzuführen. Das findet in der Textüberlieferung zu Jes keinerlei Anhalt und ist daher abzuweisen. Andererseits weicht der Text in Offb 7,16b so auffällig von der LXX ab, dass ein Forschungsprojekt, das die etwaige Zweisprachigkeit des Autors in der Schriftbenützung klärt, auf die Dauer unabdingbar ist. Bislang wird über deren Schriftrezeption zwar breit gearbeitet (ich nenne als Überblicke nur G.K. Beale, John's Use of the Old Testament in Revelation [JSNT.S 166], Sheffield 1998 und S. Moyise, The Old Testament in the Book of Revelation [JSNT.S 115], Sheffield 1995), aber diese Frage nur zögernd angegangen. An unserer Stelle differiert πέσῃ weichenstellend vom πατάξει in Jes 49,10, aber πίπτειν ist ander-

kehrt jedoch in v. 17 – der durch Ψ 22 geprägt ist – an einer Stelle in seine Nähe zurück: die Quellwasser (πηγαὶ ὑδάτων) gemahnen an Jes.[31] Auf diese Weise verschmelzen die Verheißungen. Die Leserinnen und Leser verknüpfen eschatologisch die Ansage aus Jes und dem Psalm.

Blicken wir von da auf die zweite benützte Stelle aus Jes. Der dortige LXX-Text verrät keinerlei Einfluss durch Ψ 22. Das Festmahl ist anders gestaltet (bis hin zu Verb und Modus beim Motiv des Salbens), dabei an einer Stelle der LXX prägnant über das Hebräische hinaus fortgeschrieben: Die Übersetzer ergänzen in v. 7 χρίσονται μύρον, „sie (die Völker) werden mit Salböl gesalbt werden“ (bzw. sich mit Salböl salben), weil von einem eschatologischen Festmahl die Rede ist, das Gott den Völkern bereitet, und die Völker sich bei ihren Mählern salben.[32]

Ψ 22,5		LXX Jes 25,6–8 (im Auszug)	
ἡτοίμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξ ἐναντίας τῶν θλιβόντων με ἐλίπανας ἐν ἐλαίῳ τὴν κεφαλήν μου καὶ τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον ὡς κράτιστον	Du bereitetest vor mir einen Tisch im Angesicht derer, die mich bedrängen; du fettetest (salbtest) in Öl mein Haupt und (bereitetest) deinen berauschenden Becher aufs höchste	6 […] ποιήσει κύριος σαβαωθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν […] πίονται εὐφροσύνην πίονται οἶνον 7 χρίσονται μύρον […] 8 […] ἀφεῖλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου […]	Und der Herr Sabaoth wird allen Völkern […] bereiten: Sie werden Freude trinken, Wein trinken, 7 mit Salböl gesalbt werden […]. 8 […] Gott nahm jede Träne von jedem Antlitz weg […]

weitig – in Jes 18,21 – als Äquivalent zu נכה belegt. Es scheint nicht unmöglich, dass die Gegenposition zu Fekkes recht behält, die Offb benutze stets Varianten des griechischen Schrifttextes (derzeit vor allem vertreten von M. Tilly, Textsicherung und Prophetie. Beobachtungen zur Septuagintarezeption in Offb 22,18f., in: Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung, FS O. Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 232–247: 232f.

31 Vgl. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde [s. Anm. 20], 217f.).

32 Belege für die antike Salbung beim Mahl bei M. Karrer, Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151), Göttingen 1990, 205.

Wir haben also zunächst unabhängige Texte vor uns. Indes bieten Mahl- und Salbungsmotiv der Rezeption eine große Chance der Kombination.[33] Denn Jes 25 ist bereits in der hebräischen Vorlage ein eschatologischer Text (Bestandteil der sog. Jesaja-Apokalypse). Die Offb nützt dies und vollendet durch die Verknüpfung mit Ψ 22 die Eschatologisierung dieses Psalms (Offb 7,17–18). Sie braucht die Stellen dazu nur zu verbinden, kein Motiv umzuformulieren. Für die Textgeschichte interessiert allerdings ein Detail: Symmachus bietet in Jes 25,8 καί ἐξαλείψει κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ προσώπου πᾶν δάκρυον. Es scheint, als partizipiere die Offb an der Rezensionsgeschichte, die zu diesem Text führt.[34] Anders gesagt: Die eschatologische Rezeption bedient sich beim Psalm und bei Jesaja eines – im 1. Jh. – jungen Textes.

Jes 25,8 Symmachus (Ausschnitt)	Offb 7,17c
καί ἐξαλείψει κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ προσώπου πᾶν δάκρυον κτλ.	καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν

3.4 Eschatologische Christologie

Gzella sieht in der Hirten-Christologie einen grundlegenden Impuls für die Weiterentwicklung des Textes zur Alten Kirche.[35] Das ist in der Exegese lange vorbereitet. Etwa schloss *Hans-Joachim Kraus* seinen Kommentar zu Ps 23 mit dem Hinweis „In der Erfüllungsbotschaft des Neuen Testaments ist Jesus Christus ὁ ποιμὴν ὁ καλός (Joh 10,11ff.)".[36] Der Sachverhalt ist komplexer: Joh 10 zitiert Ps 23 (Ψ 22) nicht, sondern speist sich eigenständig aus der großen Geschichte der Hirtenmetaphorik.[37] Offb 7 bricht umgekehrt das Bild des Hirten: Nicht ein Hirte, sondern Jesus als Widder – im Bild also das Leittier der Herde[38] – weidet die Menschen der Verheißung.

---

33 Erleichtert dadurch, dass die Abfolge Speise – berauschender Becher in Ψ 22,5a.5b der geläufigen Abfolge von Mahl (Deipnon) und Trankfeier (Symposion) in der hellenistisch-frühkaiserzeitlichen Kultur entspricht, die in jüngster Zeit breit erschlossen wird (s. M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern [TANZ 13], Tübingen/Basel 1996; D.E. Smith, From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World, Minneapolis, MN 2003; E. Ebel, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine [WUNT II 178], Tübingen 2004).

34 מחה, „abwischen", aus dem hebräischen Text lässt sich schon vor Symmachus mit ἐξαλείφειν, „aus-salben", übersetzen: s. Num 5,23; Dtn 9,14; 25,19; Ps 50(51),1 u.ö.

35 Gzella, Lebenszeit (s. Anm. 2), 168f.

36 H.-J. Kraus, Psalmen Bd. 1, Ps 1–50 (BK AT 15), Neukirchen-Vluyn ^{6}1989, z.St.

37 Vgl. M. Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament (GNT 11), Göttingen 1998, 240–245.

38 Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde (s. Anm. 20), sieht außerdem oder (in m.E. zu scharfer Kritik an der Betonung der Kraft des Widders bei O. Böcher, Die Johannesapokalypse [EdF 41], Darmstadt ^{4}1998, 47) sogar vornehmlich die Nuance des Gliedes in der Herde

Das ist nicht mehr aus dem Psalm und Jesaja erklärbar, sondern ein unmittelbarer Rückbezug innerhalb der Offb. Diese überträgt den Widder, den sie in 5,6 auf Gottes Thron schaut, in die Heilsvision des Kap. 7 und bereichert sie dadurch – übrigens ohne die Aktivität Gottes zu verdrängen; v. 17c behält ὁ θεός, Gott, nach Jes 25,8 bei. Deshalb müssen wir zögern, Offb 7 und Ps 22 / Ψ 22 zu einem Schlüssel der Hirtenchristologie zu machen. Die Eschatologie formt sich unter den Rezipienten von Zeuge zu Zeuge unterschiedlich aus, und vor allem bei diesen Unterschieden, nicht schon in den textgeschichtlichen Grundlagen, kommt die Christologie ins Spiel.

Schreiben wir die Christologie deswegen nicht gering. Der Widder-Christus vertritt in der Offb Gottes hütende und geleitende Tätigkeit. Trotzdem ist dieser Schritt von den textgeschichtlichen Erwägungen als solchen zu unterscheiden und hier nicht mehr in extenso zu behandeln.[39] Stellen wir stattdessen vielmehr abschließend heraus:

3.5 Die bleibende Dynamik rezipierter Texte

Ψ 22 ist – sahen wir – spätestens durch die Intertextualität zu Jes 25 eindeutig eschatologisch konnotiert. Doch bringt diese Intertextualität ebenso eine grundlegende Spannung mit. Denn Jes 25 wendet sich den Völkern zu. Sie sind es, die das eschatologische Freudenmahl feiern und bei denen Gott jede Träne aus-salbt. Ψ 22 dagegen sieht einen Beter Israels vor sich, dessen höchster Wunsch es ist, dank der Güte Gottes für unbegrenzte, große Zeit beim Tempel des einen Gottes zu wohnen (κατοικεῖν ἐν οἴκῳ κυρίου v. 6). Die Salbung, die er erfährt, stärkt ihn gegen Feinde, unter denen die Leserinnen und Leser eben die Völker erkennen können; das Hebräische gibt dem griechischen Text diese Konnotation von צרר mit,[40] und das fette Öl auf seinem Haupt bekundet im Psalter seine Kraft, vor der Gott alle seine Gegner untergehen lässt (s. das ἔλαιον πίον bes. in LXX Ps 91[MT 92],10f.).[41] Jes 25 zwingt demnach zu einer Zuwendung zu den Völkern, Ψ 22 zu einer völkerkritischen Zuwendung zu Israel. Ein Rezipient, der sich dessen bewusst ist, muss den Ausgleich suchen.

Wieder ist auf seine Weise der Vorgang in der Offb beispielhaft. Sie ordnet in Kap. 7 die zwölf Stämme Israels (7,4–8) der unendlichen Zahl der

---

gegeben: „als Lamm stellt sich der ‚Lamm-Hirte' quasi mitten unter die Herde, die er gleichzeitig als Hirt in seine Obhut nimmt" (223 teils hervorgehoben).

39 Zur ἀρνίον-Christologie der Offb s. zuletzt L.L. Johns, The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into Its Origins and Rhetorical Force (WUNT II 167), Tübingen 2003.

40 Vgl. Ringgren, צרר II (s. Anm. 25) 1125 und die Charakterisierung der θλίβοντες in LXX Ps 59(MT 60),13 usw.

41 Zum Vorstellungskontext vgl. Karrer, Der Gesalbte (s. Anm. 32), 126f.

Menschen aus den Völkern (7,9f.) vor, die Gottes eschatologische Rettung erfahren, und gibt der Szene der Verse 16f. ihren Horizont im himmlischen Tempel des einen Gottes (ναός 7,15). Schriftzitate aus Israel zwingen unseren Autor also auch in seiner umfassenden Aufwertung der Völker zu einer Treue zu Israel.[42]

Gewiss betrifft dieser Vorgang nicht unmittelbar die Textgeschichte von Ψ 22 und ist hier deshalb nicht auszubreiten. Doch setzt er einen Maßstab für christliche Hermeneutik in der Eschatologisierung von Septuaginta-Texten: Ihre christologische Lektüre, die ich vorab anführte, ist ausschließlich in Verbindung mit einer Würdigung der Septuaginta-Texte in Israel legitim.

4 Zusammenfassung

Lenken wir zum Anfang zurück. Die Übersetzer von Ψ 22 eschatologisieren den (unvokalisierten) hebräischen Psalmtext nicht, begannen wir. Der Psalm gilt in der Septuaginta ursprünglich wie im Hebräischen dem innerweltlichen Leben. In der frühchristlichen Rezeptionsgeschichte aber erfährt der Psalm, müssen wir nun beifügen, intensive Aktualisierungen. Ab dem 1Clem stützt das Geleit Gottes aus seinem v. 4 die Auferstehungsgewissheit, ab der Apk ein Septuaginta-Nebentext die Beschreibung von Christi eschatologischem Wirken.

Kühn formuliert die Offb ihre christologische Fortschreibung. Am Ende wird es so sein, dass Menschen durch Christus (den Widder) gute Weide erfahren, ein Weggeleit zu Lebensquellen und eine Salbung, bei denen Gott jede Träne auslöscht, die Leid und Tod[43] ihnen bereiten, wird zu ihrem Tenor (Kap. 7). Die Stellenkatene des 1Clem (26,2) berührt mit der Auferstehung einen verwandten Sachhorizont, ohne sich im Text zu überschneiden. Unabhängig von der Offb aktualisiert sie, was es über den Tod hinaus bedeutet, dass Gott sich Menschen zuwendet.

Beide Eschatologisierungen bereichern das Verständnis des Psalms wesentlich. Noch wichtiger für die Septuaginta-Forschung indes scheint ein

[42] Am stärksten hebt das in der Auslegung von Offb 7 K. Wengst, Teilhabe an der Hoffnung Israels, JK 54 (1993) 625–627 hervor. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde (s. Anm. 20), 219 Anm. 154 weist darauf hin, dass die Offb die Universalisierung (das ἀπὸ παντὸς [!] προσώπου) von Jes 25,8 nicht wirklich erreicht, vielmehr die Zusage auf die „Gläubigen“ partikularisiere (ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν [!]). Doch ordnet sich diese Partikularisierung der Ausweitung von den zwölf Stämmen Israels auf die unzählbare Schar aus den Völkern (7,4–9) unter.

[43] S. den Todesschatten (die σκιὰ θανάτου) in Ψ 22,4 neben dem Tod (θάνατος) in Jes 25,8.

anderes. In der Erörterung traten beispielhaft die Faktoren zutage, die Eschatologisierungen von Schrifttexten um die Zeitenwende ermöglichen:

– Septuaginta-Nebenüberlieferungen schreiben den Septuaginta-Grundtext fort; sie eröffnen eine futurische und erleichtern eine eschatologische Lektüre (ποιμανεῖ statt ποιμαίνει in Ψ 22,1).
– Textsammlungen erhalten einen eschatologischen Horizont (der Psalter wird in der Katene des 1Clem übergreifend auf das Eschaton / die Auferstehung hin gelesen).
– Leserinnen und Leser schaffen neue Intertextualitäten; eschatologische Texte (z. B. Jes 25) geben ihren eschatologischen Charakter anderen Texten (wie Ψ 22) weiter.

Ψ 22 ist damit gleichermaßen theologisch wie textgeschichtlich bedeutsam. Paradigmatisch erweist sich an ihm, wie vielschichtige Phänomene eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung von Varianten der Handschriften bis zu Intertextualitäten zu berücksichtigen hat.

Gilles Dorival

Neuf propositions pour l'étude des titres des psaumes

Neun Anregungen zum Studium der Psalmüberschriften

1. *Die Unterschiede zwischen den Psalmüberschriften in LXX und MT lassen sich in zwei Kategorien fassen: quantitative und qualitative.*
2. *Die quantitativen Unterschiede der Texte kommen in den Überschriften häufiger vor als in den darauf folgenden Versen.*
3. *In einigen Fällen weisen die quantitativen Abweichungen auf eine hebräische Vorlage der LXX hin, die sich vom MT unterscheidet.*
4. *Im Allgemeinen entsprechen die quantitativen Abweichungen der jüdisch-hellenistischen Auslegungstradition der Psalmen.*
5. *Die qualitativen Unterschiede zwischen MT und LXX lassen sich oft durch Auslegungsdivergenzen erklären, die zwischen den ersten Christen-Generationen und den Rabbinen herrschten. Einige dieser Abweichungen sind nicht auf Unterschiede zwischen MT und LXX-Vorlage zurückzuführen.*
6. *Vermutlich zeichnen für eine Anzahl qualitativer Unterschiede die Rabbinen verantwortlich, indem sie die Psalterüberschriften leicht modifizierten. Die meisten dieser Änderungen sind in den vor-masoretischen hebräischen Manuskripten nicht notiert.*
7. *Wieder andere der qualitativen Unterschiede resultieren aus der musikalischen Tradition der Rabbinen, die Überschriften zu interpretieren.*
8. *Für die Untersuchung der qualitativen Abweichungen der Psalmüberschriften ist es unerlässlich, verschiedene Bibelfassungen heranzuziehen, besonders die wortgetreue Übersetzung von Aquila. Der ihnen zu Grunde liegende hebräische Text ist nicht immer identisch mit MT. Dies stützt die These, dass es vor allem die Rabbinen waren, die Titelveränderungen unternommen haben.*
9. *Die vorangehenden Punkte zeigen, dass bezüglich der Untersuchung der Psalmüberschriften ein weiterer Schritt zu vollziehen ist: die Ersetzung der traditionellen Gegenüberstellung von Text und Übersetzung durch den Dreiklang Text – Übersetzung – Auslegungstradition.*

Proposition 1. Deux types d'écarts séparent les titres des psaumes en hébreu (TM) et en grec (LXX): les uns sont quantitatifs, les autres qualitatifs.[1]

Les écarts de type quantitatif sont ceux où le nombre des mots est plus grand en grec qu'en hébreu. Quarante titres environ sont dans ce cas (voir proposition 2). Apparemment, le cas inverse, tel que des titres sont plus longs en hébreu qu'en grec, est attesté à deux reprises: aux Ps 121 (122) et 123 (124), le TM et la LXX présentent le titre «Cantique des degrés», mais le TM offre en plus «A David», qui est absent dans la plupart des manuscrits de la LXX. Or, il y a des arguments pour penser que la LXX ancienne contenait l'indication «A David»: au Ps 121 (122), «A David» figure dans la vieille latine, qui a été traduite sur la LXX ancienne; au Ps 123 (124), la même mention est présente chez Hilaire de Poitiers, qui dépend lui aussi de la LXX. Dès lors, la question que pose l'existence des écarts quantitatifs est celle du modèle hébreu de la LXX: celui-ci contenait-il des titres plus longs que dans le TM? Ou bien, les plus de la LXX s'expliquent-ils pour d'autres raisons, et lesquelles?

Les écarts qualitatifs sont tels que les titres du TM et de la LXX contiennent le même nombre de mots, mais que leur signification est différente. En ce cas, le modèle hébreu de la LXX est théoriquement identique au TM. En fait, il arrive que la *Vorlage* hébraïque dont dépend la LXX se distingue du TM par des différences minimes. Prenons l'exemple de l'indication *eis to telos*, «pour la fin», qui est présente dans une cinquantaine de titres de la LXX. Elle ne peut reposer sur le TM לַמְנַצֵּחַ *lamnaṣṣêah*, qu'Aquila comprend comme signifiant «pour celui qui fait victorieux» (*tôi nikopoiôi*). Mais, le plus souvent, cette expression du TM est interprétée comme une indication de type musical: le *Targum des psaumes* propose la traduction לְשַׁבָּחָא *leshabaḥa'*, qui signifie «pour le chanteur»; à notre époque, la plupart des commentateurs proposent «pour le chef de chœur». Le titre grec traduit très probablement un modèle לָנֶצַח *lannèṣaḥ*, dont Théodotion atteste l'existence, lorsqu'il propose la traduction *eis to nikos*, «pour la victoire», même s'il comprend le mot נֶצַח *nèṣaḥ* au sens de «victoire», et non au sens de «fin», qui est la signification de la LXX. Mais Théodotion n'est pas le seul à attester l'existence de ce modèle. Dans le commentaire du Ps 23

[1] Sur cette distinction entre écarts quantitatifs et écarts qualitatifs, voir G. Dorival, Les titres des psaumes en hébreu et en grec: les écarts quantitatifs, in: L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker, (OBO 214), éds. D. Böhler/I. Himbaza/P. Hugo, Fribourg/Göttingen 2005, 58–70. Sur les écarts qualitatifs, voir G. Dorival, A propos de quelques titres grecs des Psaumes (CBiPa 4*)*, Strasbourg 1993, 21–36; id., Autour des titres des psaumes, RSR 73 (1999) 165–176; id., Septante et texte massorétique. Le cas des psaumes, in: Basel Congress Volume*,* éd. A. Lemaire, (VT.S 92), Leyde 2002, 139–161.

(24), § 3, le *Midrash tehillim* explique: «nos maîtres enseignent: (…) s'il y a 'pour le chef de chœur, avec instrument à cordes', cela introduit un psaume qui traite du temps à venir». La première partie de l'explication repose sur le TM לַמְנַצֵּחַ *lamnaṣṣêaḥ*, tandis que la fin du texte suppose l'existence de la forme לָנֶצַח *lannèṣaḥ*. On le voit, entre les deux textes, il y a des différences minimes: vocalisation partiellement différente; changement d'une consonne en une consonne phonétiquement très voisine; présence d'un *dagesh* en plus. Or, dans les manuscrits antérieurs à l'époque massorétique, les voyelles et les *dagesh* ne sont pas notés; de même, en règle générale, les *matres lectionis* ne sont pas signalées. Cela n'est sans doute pas un hasard si les changements dans les titres impliquent avant tout des notations de ce type. Dans l'exemple donné, le seul vrai changement est l'emploi d'un *noûn* au lieu d'un *mêm*. Dès lors, la question que pose l'existence des écarts qualitatifs porte moins sur le modèle hébreu de la LXX, qui est très proche du TM, que sur les enjeux interprétatifs des titres: pourquoi la LXX les interprète-t-elle comme elle le fait? Et pourquoi le TM les interprète-t-il d'une autre manière?

Proposition 2. Les écarts quantitatifs entre les textes du TM et de la LXX sont beaucoup plus nombreux dans les titres des psaumes que dans les versets qui les suivent. Cette distorsion suggère qu'il y avait des enjeux particuliers dans les titres.

Le Ps 21 (22) offre trente-cinq différences textuelles entre le TM et la LXX. Si, comme il le semble, bien la traduction des psaumes est homogène, on peut calculer que, pour l'ensemble des 2 526 versets du psautier, il y avait environ 2 600 écarts entre l'hébreu et le grec: à peu près autant de différences que de versets. Mais ce chiffre doit être fortement relativisé, car la plupart de ces écarts sont qualitatifs. Dans le cas du Ps 21, il y a seulement huit différences de type quantitatif. Deux sont dues aux exigences de la syntaxe grecque: au v. 14, le TM offre: «Ils ont ouvert contre moi leur gueule / Lion qui saisit et rugit»; la LXX ajoute la conjonction comparative *hôs*, «comme»: «Ils ont ouvert contre moi leur gueule / Comme le lion qui saisit et rugit». Au v. 30b, l'expression «ceux qui descendent poussière» du TM devient en grec «ceux qui descendent vers la terre». Dans ces deux cas, une traduction littérale serait insupportable en grec. Quatre autres écarts quantitatifs peuvent être analysés comme des éclaircissements de type targumique: au v. 3a, le TM «Mon Dieu, je crierai de jour» est remplacé par «Mon Dieu, je crierai de jour vers toi», ce qui supprime toute ambiguïté sur le destinataire du cri de l'orant. Au v. 25c, le TM affirme simplement que Dieu «a écouté», là où la LXX précise celui que Dieu a écouté: «Il m'a écouté». Au v. 31a, l'expression du TM «une semence devient son esclave»

devient dans la LXX, qui précise de qui est la semence: «Et ma semence sera son esclave». Au v. 32, au lieu du TM «Ils annonceront sa justice au peuple qui sera enfanté, car il a fait», la LXX propose: «Ils annonceront sa justice au peuple qui sera enfanté, qu'a fait le Seigneur», soulignant ainsi la seigneurie de Dieu. En définitive, seuls deux écarts sont de véritables additions: au v. 2a, «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» devient dans la LXX: «Mon Dieu, mon Dieu, prête-moi attention. Pourquoi m'as-tu abandonné?»; au v. 17a, «les chiens» ennemis du psalmiste deviennent dans la LXX des «chiens en nombre». Ces deux additions relèvent d'un phénomène d'intertextualité: l'ajout de «prête-moi attention» fait écho au «prête attention» présent au v. 20 aussi bien dans le TM que dans la LXX, ainsi qu'au «prête-moi attention» du psaume 54 (55),3a; quant aux chiens «en nombre», la précision de la LXX permet de les mettre sur le même plan que les «taurillons» du v. 13a, qui sont «en nombre».[2] Ainsi, au total, pour l'ensemble du psautier, le chiffre des écarts quantitatifs ne doit pas dépasser cent cinquante: un écart pour seize versets environ.

En comparaison, les écarts quantitatifs dans les titres sont beaucoup plus fréquents. Voici le tableau des données:

1. Absence conjointe de titres: Ps 1–2.

2. Titres identiques quantitativement: Ps 3–22 (23), 24 (25)–25 (26), 27 (28); 29 (30) (dans le Sinaiticus et l'Alexandrinus); 31(32); 33 (34)–36 (37); 38 (39)–41 (42); 43 (44)–46 (47); 48 (49)–63 (64); 66 (67)–69 (70); 71 (72)–74 (75); 76 (77)–78 (79); 80 (81)–89 (90); 91 (92); 99 (100)–102 (103); 105 (106); 107 (108)–112 (113); 113, 9–26 (115); 119 (120)–120 (121); 121 (122); 122 (123); 123 (124); 124 (125)–134 (135); 137 (138)–141 (142); 144 (145). Soit 109 psaumes sur 150.

3. Titres présents en TM, absents en LXX: 0.

4. Titres présents en LXX, absents en TM: Ps 32 (33) «A David»; 42 (43) «Psaume. A David»; 70 (71) «A David. Des fils de Yonadab et des premiers captifs»; 90 (91) «Louange de cantique. A David»; 92 (93) «Pour le jour du prosabbat lorsque la terre a été fondée. Louange de cantique. A David»; 93 (94) «Psaume. A David. Au quatrième <jour> des sabbats»; 94 (95) «Louange de cantique. A David»; 95 (96) «Lorsque la maison était édifiée après la captivité. Cantique. A David»; 96 (97) A David. Lorsque sa terre est établie»; 98 (99) «Psaume. A David»; 103 (104) «A David»; 104 (105) «Allélouia»; 106 (107) «Allélouia»; 113, 1–8 (114) «Allélouia»; 114 (116,1–9) «Allélouia»; 115 (116,10–19) «Allélouia»; 116 (117) «Allélouia»; 117 (118) «Allélouia»; 118 (119) «Allélouia»; 135 (136) «Allélouia»; 136

[2] Voir G. Dorival, Septante et texte massorétique (n. 1), 140–152.

(137) «A David»; 147 (147, 12–20) «Allélouia. D'Aggée et de Zacharie». Soit 22 psaumes.

5. Titres plus longs en LXX qu'en TM: Ps 23 (24) «Psaume. A David»: + «Du premier <jour> des sabbats»; 26 (27) «A David»: + «Avant d'être oint»; 28 (29) «Psaume. A David»: + «De la clôture de la tente»; [3] 29 (30) «Psaume de cantique de l'inauguration de la maison. A David»: + (en tête du titre) «Pour la fin» (*Vaticanus*); 30 (31) «Pour la fin. Psaume. A David»: + «D'égarement»; 37 (38) «Psaume. A David. En vue de la commémoration»: + «Au sujet du sabbat»; 47 (48) «Psaume de cantique. Aux fils de Koré»: + «Pour le deuxième <jour> du sabbat»; 64 (65) «Pour la fin. Psaume. A David»: + «De Jérémie et d'Ezéchiel du discours du séjour lorsqu'ils allaient partir»; 65 (66) «Pour la fin. Cantique de psaume»: + «De relèvement»; 75 (76) «Pour la fin, dans les hymnes. Psaume. A Asaph. Cantique»: + «Contre l'Assyrien»; 79 (80) «Pour la fin. Au sujet des choses qui seront changées. Témoignage. A Asaph. Psaume»: + «Au sujet de l'Assyrien»; 80 (81) «Pour la fin. Au sujet des pressoirs. A Asaph. Psaume»: + «Pour le cinquième <jour> du sabbat» (d'après la vieille latine traduite sur la LXX ancienne); 97 (98) «Psaume»: + «A David»; 142 (143) «Psaume. A David»: + «Lorsque son fils le poursuit»; 143 (144) «A David»: + «Contre Goliath»; 145 (146) «Allélouia»: + «D'Aggée et de Zacharie»; 146 (147,1–11) «Allélouia»: + «D'Aggée et de Zacharie»; 148 (148) «Allélouia»: + «D'Aggée et de Zacharie». Soit 18 psaumes (ou 17 si l'on ne retient pas le Ps 29 (30) selon le *Vaticanus*).[4]

Au total, donc, il y a une quarantaine d'écarts quantitatifs entre le TM et la LXX dans les titres des psaumes. Certes, on peut relativiser ce chiffre en faisant remarquer qu'il est normal que les Ps 115 (116,10–19) et 147 (147, 12–20) soient dépourvus de titres dans le TM, puisqu'en ce dernier ils ne font qu'un avec les versets qui les précèdent: ce n'est que dans la LXX que 116, 10–19 et 147, 12–20 constituent des psaumes autonomes. De plus, l'absence de «Allélouia» en tête des Ps 104 (105), 106 (107), 113,1–8 (114), 114 (116,1–9), 116 (117), 118 (119) et 135 (136) est peut-être plus apparente que réelle: dans tous ces cas sauf un, celui du Ps 118 (119), le mot

---

3 Aux Ps 27 et 28, la LXX offre: «De David», mais la LXX ancienne avait sans doute «A David», selon A. Pietersma, David in the Greek Psalms, VT 30 (1980) 213–226, en particulier 215–218.

4 A ces psaumes, A. van der Kooij, On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms, VT 33 (1983) 67–74, propose d'ajouter le Ps 81 (82), dont le titre actuel est «Psaume. A Asaph»: sur la base de témoignages rabbiniques, qui énumèrent les sept psaumes chantés par les lévites lors des sept jours de la semaine, et au vu de la présence de six de ces indications dans la LXX ou la vieille latine, il estime que la LXX originelle présentait, dans le titre du Ps 81 (82), une expression du type «pour le troisième jour du sabbat».

«Allélouia» constitue le dernier mot du psaume qui précède immédiatement. Pour des raisons qui resteraient à expliquer, le TM et la LXX n'ont pas distribué le mot de la même façon au sein de deux psaumes consécutifs. Si l'on acceptait de découper le TM conformément à la LXX, il n'y aurait plus que quatorze psaumes massorétiques dépourvus de titres. Cependant, il n'est pas sûr que l'on ait le droit de manipuler ainsi une tradition textuelle, et cela d'autant plus que «Allélouia» fait partie des titres massorétiques des Ps 110 (111), 111 (112), 134 (135), 145 (146), 146 (147), 147 (148), 149 et 150. Le chiffre total des écarts quantitatifs entre TM et LXX reste donc proche de quarante.

De la sorte, un titre sur quatre environ est différent quantitativement dans le TM et la LXX. Une telle proportion contraste fortement avec celle que l'on a établie pour le texte même des psaumes: un écart quantitatif tous les seize versets environ. Comme c'est la LXX qui présente des titres supplémentaires par rapport au TM ou plus longs qu'en celui-ci, on peut en déduire que les titres ont fait l'objet d'une attention toute particulière. Ils recelaient des enjeux qu'il s'agit maintenant de mettre au jour.

Proposition 3. Dans quelques cas, les écarts quantitatifs relèvent de l'existence d'un modèle hébreu de la LXX différent du TM.

Pour établir que la LXX remonte à un modèle hébreu différent du TM, il n'y a que trois moyens objectifs: la comparaison avec les manuscrits de Qumrân, la confrontation avec les versions et la prise en compte du Targum.

1. Les données qumrâniennes sont malheureusement lacunaires. Les témoins se contredisent et les témoignages sont souvent difficiles à interpréter.[5] Il n'y a pas de témoignages dans les manuscrits de Qumrân pour les titres des Ps 23 (24), 26 (27), 28 (29), 29 (30), 30 (31), 37 (38), 42 (43), 64 (65), 65 (66), 75 (76), 79 (80), 80 (81), 94 (95), 95 (96), 96 (97), 97 (98), 98 (99), 113,1–8 (114), 115 (116,10–19), 116 (117) et 147 (147,12–20). En ce qui concerne les titres de la LXX absents du TM, on constate qu'aux Ps 93 (94), 104 (105), 106 (107), 114 (116,1–9), 118 (119), 135 (136), 136 (137), il y a le même manque de titre à Qumrân que dans le TM. Au Ps 70 (71), 4QPs[a] (4Q83) relie directement le psaume au Ps 37 (38). Au Ps 90 (91), la présence de «A David» dans 11QPsAp[a] (11Q11) est une reconstitution d'éditeur. Au Ps 92 (93), 11QPs[a] (11Q5) présente un titre complètement différent de celui de la LXX: «Allélouia». Seuls, deux titres évoquent la

[5] P.W. Flint, The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms (STDJ 17), Leyde et al. 1997, 117–134. Sur le caractère particulier de 11QPs[a], voir U. Dahmen, Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs[a] aus Qumran (STDJ 49), Leyde 2003.

LXX, mais les données sont contradictoires: au Ps 32 (33) «A David» figure en 4QPs[q] (4Q98), où figurent en plus les mots שִׁיר מִזְמוֹר *shyr mzmwr*, mais pas en 4QPs[a] (4Q83); au Ps 103 (104), «A David» est en 11QPs[a] (11Q5) et 4QPs[e] (4Q87, où il s'agit d'une reconstitution d'éditeur), mais pas en 4QPs[d] (4Q86).

Prenons maintenant les titres plus longs dans la LXX que dans le TM. Aux Ps 143 (144) et 147 (148), 11QPs[a] (11Q5) n'offre pas de titre: ni celui du TM, ni celui, plus long, de la LXX. Aux Ps 47 (48), 142 (143) et 145 (146), le titre des témoins qumrâniens est semblable à celui du TM et donc est plus court que celui de la LXX. Au Ps 148 (148), 11QPs[a] (11Q5) offre «Allélu» en face du TM «Allélouia» et de la LXX «Allélouia. D'Aggée et de Zacharie».

Ainsi, au total, seule la mention supplémentaire «A David» recoupe certaines des données de Qumrân, en deux cas seulement, aux Ps 32 (33) et 103 (104). Encore les manuscrits ne sont-ils pas unanimes sur ce point. Il est vrai que les nombreuses lacunes de Qumrân faussent peut-être les perspectives. Ce qu'on peut dire avec prudence, c'est que les données qumrâniennes témoignent d'une plus grande davidisation du psautier que le TM, mais qu'elle y est sans doute moins développée que dans la LXX.

2. La prise en considération des versions autres que la LXX recoupe, semble-t-il, les témoignages de Qumrân. Toutefois, seules des bribes de ces versions sont connues et une telle conclusion doit être accueillie avec prudence. En ce qui concerne les titres plus longs dans la LXX que dans le TM, les versions, là où elles existent, recoupent les titres du TM. Pour les titres présents dans la LXX et absents dans le TM, la Quinta et la Sexta donnent «A David» au Ps 32 (33) et Aquila propose «De David» selon la Syro-hexaplaire au Ps 103 (104). Ces versions attestent donc une davidisation du psautier qui évoque celle de Qumrân.

3. Il est à peu près certain que le Targum des psaumes est indépendant de la LXX. Par conséquent, lorsque le titre qu'ils proposent est identique ou du moins très voisin tout en différant de celui du TM, ils ont de bonnes chances de reproduire un modèle hébreu commun, qui diffère du TM. C'est le cas de quatre psaumes. Au Ps 90 (91), la mention «Louange de cantique. A David», absente du TM, figure dans la LXX, tandis que le premier verset du psaume commence dans le Targum par «David dit». Au Ps 97 (98), le TM offre «Psaume», la LXX «Psaume. A David» et le Targum «Psaume de prophétie» (où la précision «de prophétie» peut être considérée comme un équivalent de la mention de David). Au Ps 98 (99), le TM n'a pas de titre, la LXX offre «Psaume. A David» et le Targum, au v. 5, parle de «la maison du sanctuaire» de YHWH. Au Ps 143 (144), la mention supplémentaire de la LXX «Contre Goliath» recoupe le v. 10 du Targum qui parle du «glaive du mal de

Goliath». Cependant, il n'est pas sûr que les quatre psaumes doivent être traités sur le même plan. Dans les deux derniers cas, la référence à David figure dans des versets du Targum: elle n'était pas nécessairement inscrite dans le titre et elle relève peut-être simplement d'une tradition d'interprétation. En revanche, la mention de David dans les titres des Ps 90 (91) et 97 (98) au sein du modèle dont dépend le Targum paraît mieux argumentée.

Proposition 4. En règle générale, les écarts quantitatifs correspondent à des interprétations juives des psaumes remontant à l'époque hellénistique.
Approfondissons l'exemple de la davidisation du psautier.[6] Dans le TM, soixante-treize psaumes sont explicitement mis en relation avec David; à ces psaumes, il faut ajouter le Ps 74 (75), dont le titre contient la mention «n'extermine pas», qui fait référence à 1 S 26,9: David donne à Abishai l'ordre de ne pas tuer Saül, l'oint du Seigneur;[7] il faut joindre aussi le Ps 131 (132), dont le premier verset commence par «YHWH, souviens-toi de David». A ces soixante-quinze références à David, la LXX ajoute treize indications «A David» supplémentaires;[8] trois autres titres des psaumes font sûrement référence à David: Ps 96 (97), où «lorsque sa terre fut établie» fait allusion à 2 R 5,1–12, 142 (143), où «lorsque son fils le poursuit» fait référence à Absalon, et 143 (144), qui ajoute au titre du TM «Contre Goliath»; enfin, on peut se demander si certaines indications propres à trois titres de la LXX ne visent pas David: Ps 27 (28), «avant qu'il soit oint»; Ps 28 (29), «de la sortie de la tente»; Ps 30 (31), «d'égarement»;[9] au total, les

---

6 Voir, pour le TM, M. Kleer, „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels". Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108), Bodenheim 1996, 78–127; et, pour la LXX, A. Pietersma, David in the Greek Psalms, VT 30 (1980) 213–226, et id., Exegesis and Liturgy in the Superscriptions of the Greek Psalters, in: X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998 (SCSt 51), éd. B.A. Taylor, Atlanta 2001, 99–137; ainsi que J.-M. Auwers, Le David des psaumes et les psaumes de David, in: Figures de David à travers la Bible (LD 177), éd. L. Desrousseaux et al., Paris 1999, 187–224, et id., La Composition littéraire du psautier. Un état de la question (CahRB 46), Paris 2000, 135–159.

7 Les Ps 56 (57)–58 (59), tous trois attribués à David, contiennent également l'expression «n'extermine pas».

8 Ps 32 (33), 42 (43), 70 (71), 90 (91), 92 (93) à 98 (99), 103 (104), 136 (137).

9 Voir E. Slomovic, Toward an Understanding of the Formation of the Historical Titles in the Book of Psalms, ZAW 91 (1979) 350–380, et A. Pietersma, The Present State of the Critical Text of the Greek Psalter, in: Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen (MSU 24), éds. A. Aejmelaeus/U. Quast, Göttingen 2000, 12–32, et «Exegesis and Liturgy» (n. 6), 125.

titres de la LXX visent David quatre-vingt-onze ou quatre-vingt-quatorze fois: près de deux psaumes sur trois sont mis en relation avec David.

Si l'on retourne au Targum des psaumes, il existe, comme on l'a vu, quatre psaumes où ce dernier s'accorde avec la LXX pour faire référence explicitement à David et se différencier ainsi du TM. Mais, dans d'autres cas, le Targum s'accorde avec le TM contre la LXX: par exemple aux Ps 32 (33), 42 (43), 103 (104), 136 (137), il n'offre pas l'indication «A David» présente dans la LXX. De plus, parfois, le Targum représente une tradition autonome: aux Ps 43 (44) et 74 (75), il donne le titre «A David», qui est absent du TM et de la LXX; au début du Ps 78 (79), il offre l'indication «il dit en esprit de prophétie», ce qui fait référence à David prophète. Inversement, le Targum n'a pas «A David» aux Ps 121 (122), 130 (131) et 132 (133), à la différence du TM et de la LXX.[10] Au total, il représente une tradition de davidisation du psautier qui se situe quelque part entre le TM et la LXX.[11]

On note que le Targum n'illustre pas la même tradition de davidisation du psautier que celle qui est attestée à Qumrân. Par exemple, à la différence de certains témoins qumrâniens, le Targum ne met pas en relation avec David les Ps 32 (33) et 103 (104).

De la sorte, l'on est en présence de quatre traditions d'interprétation en matière de mise en rapport des psaumes avec David. La tradition la moins développée est représentée par le TM, la plus développée par la LXX. Qumrân et le Targum représentent des traditions médianes, qui ne sont pas identiques entre elles. Quand ces traditions sont-elles apparues? Les témoignages de Qumrân et de la LXX vont dans le sens de l'existence d'un débat d'interprétation dans les milieux juifs d'époque hellénistique, sans qu'il soit possible de préciser davantage.

Un autre aspect de ce débat sur la davidisation du psautier concerne les Ps 90 (91) à 99 (100). Dans l'ensemble des traditions textuelles, le Ps 89 (90) porte le titre de «Prière de Moïse homme de Dieu». Dans le TM, les dix psaumes qui suivent et qui nous intéressent ne sont pas référés à un personnage biblique. La tradition de Qumrân est proche du TM, du moins là où il y a des témoins; ceux-ci manquent aux Ps 90 (91), 91 (92), 94 (95), 95 (96), 96 (97), 97 (98), 99 (100); au Ps 93 (94), en 4QPs[b] (4Q84), et au Ps 98 (99), en 4QPs[k] (4Q92), il n'y a pas de titre, comme dans le TM; en revanche, selon 11QPs[a] (11Q5), le titre du Ps 92 (93) est «Allélouia», ce qui est propre à la tradition qumrânienne. Faisant contraste avec le TM, la tradition des

[10] La LXX ancienne seule (mais non les manuscrits) dans le cas du Ps 121 (122).

[11] Le Targum offre «A David» au Ps 123 (124), comme le TM et la LXX ancienne (mais non les manuscrits de la LXX).

Sages du *Midrash tehillim*, que connaît également Origène, attribuent nos dix psaumes à Moïse. En revanche, dans la LXX, huit psaumes sont mis en rapport avec David: les Ps 90 (91), 92 (93) à 98 (99); seuls les Ps 91 (92) et 99 (100) sont anonymes. Enfin, dans le Targum, le Ps 90 (91) est mis en rapport avec David, ainsi que, peut-être, comme on l'a vu, les Ps 97 (98) et 98 (99); le Ps 91 (92) est attribué à Adam, tandis qu'il n'est pas possible de déterminer quel est, aux yeux du Targum, le référent des Ps 92 (93) à 96 (97). L'on retrouve donc les traditions textuelles signalées plus haut: la tradition du TM, dont la tradition qumrânienne est dans le cas présent proche, est moins marquée par le phénomène de la davidisation que le Targum, mais celui-ci est attesté plus encore par la LXX. L'intérêt de ce groupe de dix psaumes est de préciser les termes du débat interprétatif qui a eu lieu parmi les courants juifs dès l'époque hellénistique: avec quel personnage biblique faut-il mettre en rapport des psaumes dépourvus de titre? Est-ce avec le dernier personnage mentionné dans la suite des titres? C'est la réponse apportée par les Sages, qui réfèrent nos psaumes à Moïse. Est-ce avec le personnage le plus important dans le psautier, David? C'est l'opinion de la LXX et, dans une moindre mesure, du Targum. Est-ce avec d'autres personnages, comme Adam, dans le cas du Ps 91 (92) selon le Targum?

Cependant, le débat interprétatif n'a pas porté seulement sur la mise en référence des psaumes avec David et d'autres personnages bibliques. L'exemple du Ps 65 (66) le montre. Le titre de la LXX se termine par une indication absente du TM: «de relèvement», *anastaseôs*. Cette indication a souvent été considérée comme une addition chrétienne: *anastasis* désignerait la résurrection de Jésus.[12] Pourtant, les Pères de l'Eglise ne sont pas unanimes à donner cette interprétation, qui figure chez Didyme, le Pseudo-Athanase et Hésychius, mais qui est absente chez deux auteurs chez qui on s'attendrait à la trouver: Eusèbe de Césarée et Grégoire de Nysse. De plus, dans la LXX, le substantif *anastasis* n'évoque pas l'idée de résurrection, sauf en 2 M 7,14 et 12,43–44, où il est question de la résurrection des justes. Mais, en Lm 3,63 et Dn 11,20, il s'agit du relèvement agressif des ennemis de l'orant ou d'un roi. Surtout, en So 3,8, il est question du «jour du relèvement» de Dieu: le jour où Dieu se lèvera de nouveau pour châtier les nations et convertir Israël et les peuples. Dans les psaumes, le verbe *anistanai* a, au maximum, deux fois le sens de «ressusciter» (Ps 1, 5 et 87

[12] Voir A. Rahlfs dans les apparats de ses deux éditions; P.L. Hedley, The Göttingen Investigation and Edition of the Septuagint, HTR 26 (1933) 57–72; M. Rösel, Die Psalmenüberschriften des Septuaginta-Psalters, in: Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), éd. E. Zenger, Freiburg 2001, 125–148.

(88), 11), mais ailleurs il désigne le fait, pour l’orant, Israël ou des hommes injustes, de se relever et surtout le fait pour Dieu de se relever et de se manifester en faveur de l’orant. C’est le sens qu’a le titre du Ps 65 (66), qui décrit les différentes manières dont Dieu s’est manifesté dans l’histoire d’Israël et dans la vie de l’orant. La même interprétation figure dans le *Midrash tehillim*, où le Ps 65 (66) est compris comme signifiant le lever de Dieu. Cet accord entre la LXX et la tradition des Sages ne signifie pas qu’il ait existé un texte hébreu offrant le mot קום *qwm* ou le mot קימה *qymh*. Il n’y a pas de témoignage à Qumrân sur ce point. En définitive, le titre de la LXX reflète une ancienne tradition d’interprétation du Ps 65 (66), qui voyait dans ce dernier le psaume où Dieu, après une période de non intervention apparente, se manifeste de nouveau en faveur des siens. Il est possible qu’à l’époque des Maccabées, cette manifestation positive de Dieu ait été comprise comme la résurrection annoncée des justes qui sont morts pour lui.

De la sorte, les plus quantitatifs des titres de la LXX doivent être considérés comme des sortes de signaux interprétatifs: grâce à eux, les lecteurs anciens apprennent à quel personnage biblique ils doivent référer le psaume qu’ils lisent ou encore quel sens global ils doivent lui attribuer.[13]

Proposition 5. Souvent, les écarts qualitatifs entre TM et LXX s’expliquent par le conflit d’interprétation qui a opposé les premières générations chrétiennes aux Sages*. Certains de ces écarts n’impliquent aucune différence textuelle entre le TM et le modèle de la LXX.*

Aux Ps 6 et 11 (12), le titre du TM est עַל־הַשְּׁמִינִית *‘al-haššemînît*, «au sujet de la huitième» (adjectif ordinal féminin), qu’on comprend en général comme une indication de type musicale: «sur la harpe à huit cordes» (*Targum*), «sur la huitième corde» ou «à l’octave». Mais le *Midrash* ne fait pas allusion à une interprétation musicale du titre. Quant au titre de la LXX, qui est une

13 La LXX met en relation le Ps 64 (65) avec Jérémie et Ezéchiel, le Ps 70 (71) avec les fils de Yonadab et les premiers captifs, les Ps 145 (146), 146 (147, 1–11), 147 (147, 12–20), 148 (148) avec Aggée et Zacharie: considère-t-elle que, dans ces psaumes, David prophétise les événements arrivés à ces personnages? Ou fait-elle de ces personnages les auteurs desdits psaumes? Une recherche reste à mener sur ce point. La LXX considère encore que les Ps 75 (76) et 79 (80) visent «l’Assyrien»: probablement Sénnachérib, mais là encore une recherche est à faire. Une autre recherche doit porter sur les titres où il est question des jours de la semaine: l’indication du TM sur le jour du sabbat au Ps 91 (92), les indications supplémentaires de la LXX concernant d’autres jours de la semaine aux Ps 23 (24), 47 (48), 80 (81), 92 (93), 93 (94), et l’indication manquante sur le troisième jour au Ps 81 (82), visent-elle la liturgie du Second Temple, comme le soutient A. van der Kooij, On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms, VT 33 (1983) 67–74, ou représentent-elles une exégèse des jours de la création, comme le suggère A. Pietersma, Exegesis and Liturgy (n. 6), p. 133–137? La question reste pendante.

traduction littérale du TM, *huper tês ogdoês*, il ne peut pas signifier «à l'octave», qui se dit en grec *hê dia pasôn*. Or, dans la LXX, l'adjectif *ogdoê* est souvent accolé au substantif *hêmera* et désigne, comme l'expression hébraïque correspondante, le huitième jour de la circoncision et le huitième jour de certains rites de purification. Dans son *Homélie sur le Ps 6*, Grégoire de Nysse critique une interprétation judaïsante du titre, selon laquelle le chiffre 8 signifie la circoncision, ainsi que la purification qui suit l'accouchement. Le Talmud de Babylone, *Menaḥot* 43b, présente David entrant nu dans les thermes et récitant le psaume 6 relatif à la circoncision: la récitation de ce psaume remplace pour lui les phylactères et les mezuzôt.[14] Si l'on récapitule ces données, «la huitième» du titre est le huitième jour, celui de la circoncision et de certains rites purificatoires. Dans le christianisme ancien, le huitième jour est évidemment le jour de la résurrection de Jésus, qui a eu lieu le lendemain du sabbat. Cette interprétation était inacceptable aux yeux des Sages. Pour la rendre impossible, le titre est transformé en indication musicale dès l'époque du *Targum*.

Proposition 6. D'autres écarts qualitatifs supposent que les rabbins aient apporté de très légers changements aux titres originels des psaumes. La plupart de ces changements n'étaient pas notés dans les manuscrits hébreux antérieurs à l'époque massorétique.

Au Ps 5, le titre du TM est אֶל־הַנְּחִילוֹת *'el-hanneḥîlôt*, qu'on comprend en général comme une indication de type musical: «sur les flûtes», «pour l'accompagnement des flûtes», ou encore, en faisant un rapprochement avec le mot נַחֲלָה *naḥalâh*, «sur l'air de l'héritage». Le titre de la LXX est *huper tês klêronomousês*, «au sujet de l'héritière». On note que le mot du TM נְחִילָה *neḥîlâh* est un hapax: le mot biblique qui désigne habituellement la flûte est חָלִיל *ḥâlîl*. Aquila, qui offre ici, d'après la Syro-hexaplaire, *klêrodosiai*, dépend d'un modèle hébreu différent du TM et où il y avait le pluriel du mot נַחֲלָה *naḥalâh*. Le *Midrash tehillim* ne donne pas un sens musical au titre et les interprétations qu'il cite mettent en jeu l'héritage au singulier ou les héritages au pluriel ou encore celui qui fait hériter, Dieu. Tout se passe donc comme si le *Midrash* commentait, non pas le titre du TM, mais le titre d'Aquila ou un titre très proche. Revenons à la LXX, dont il est aisé de reconstituer le modèle: אֶל־הַנֹּחֶלֶת *'el-hannôḥèlèt*. Pour les Pères, l'héritière est évidemment l'Eglise ou l'âme chrétienne. L'interprétation des traducteurs de la LXX était assurément tout autre: d'après le *Midrash tehillim*, l'héritière est la communauté d'Israël, qui a pris Dieu comme son héritage; le mot qui désigne la communauté est עֵדָה *'édâh*, qui est un

---

14 Voir aussi *Midrash sur le Ps 6.*

substantif féminin. On peut donc retracer, pour le titre du Ps 5, l'historique suivant: le titre le plus ancien, attesté par la LXX et confirmé par le *Midrash*, est «au sujet de l'héritière». Dans le judaïsme palestinien de l'époque d'Aquila, grâce à une vocalisation différente, «les héritages» remplacent «l'héritière». Cette substitution corrrespond à la volonté des Sages de contrer la prétention chrétienne de faire de l'Eglise l'héritière d'Israël et des promesses de Dieu. Cependant, «les héritages» restaient susceptibles de recevoir un sens chrétien. Or certains titres, comme l'indication לַמְנַצֵּחַ *lamnaṣṣêaḥ*, étaient déjà interprétés en un sens musical. Dans ce contexte, les rabbins ont éliminé la notion dangereuse d'héritage et, par l'introduction de deux *matres lectionis yod* et *waw*, ils ont créé l'hapax נְחִילוֹת *neḥîlôt*, qu'il était cependant facile de rapprocher du nom usuel de la flûte.

Le titre du Ps 9 est עַלְמוּת לַבֵּן (pour עַל־מוּת לַבֵּן *'al-mût labbên*, «sur meurs pour le fils» ou «sur le fait de mourir pour le fils»). Cette indication obscure est souvent corrigée de manière à comprendre: «en sourdine» ou «pour voix d'enfant» ou encore «pour voix blanche». La LXX offre *huper tôn kruphiôn tou huiou*, «au sujet des choses cachées du fils». Or, tout se passe comme si le *Midrash* commentait ici, non le titre du TM, mais celui de la LXX: les choses cachées sont le jour de la mort et du jugement, ou encore le jour de la mort d'Absalon, que Dieu a caché à David, ou bien les négligences commises par Israël. On peut penser que le *Midrash* et la LXX remontent à un même modèle hébreu: עַל־עֲלֻמוֹת לַבֵּן *'al-'alumôt labbên*. Il est intéressant de noter qu'ici Aquila, qui offre *neaniotêtos tou huiou*, «de la jeunesse du fils», ne traduit pas le TM, mais probablement un modèle עַלְמוּת לַבֵּן *'almût labbên*. Les Pères ont évidemment vu dans les choses cachées du fils les prophéties de l'Ancien Testament annonçant la naissance, la vie, la mort et la résurrection de Jésus, ou encore les mystères que Jésus dévoilera à la fin des temps. Cette exégèse chrétienne du Ps 9 centrée sur Jésus était irrecevable par les rabbins. On peut donc proposer pour notre titre l'histoire suivante: le titre originel, attesté par la LXX et le *Midrash*, était עַל־עֲלוּמוֹת לַבֵּן *'al-'alumôt labbên;* ce titre permettait aux chrétiens de développer le thème de Jésus accomplissant les prophéties de l'Ancien Testament; pour interdire cette interprétation, un premier changement a été apporté à l'époque d'Aquila, où les «choses cachées du fils» ont été remplacées par «la jeunesse du fils». Mais ce changement n'était pas suffisant pour interdire l'utilisation chrétienne du psaume, dans la mesure où Jésus est un homme jeune. D'où le titre énigmatique «sur meurs pour le fils». Certes, il n'interdit pas une interprétation chrétienne du psaume, puisqu'il est question de mort et de fils. Mais, par son obscurité même, il la rend problématique.

Le titre du Ps 21 (22) est עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר *'al-ayyèlèt haššaḥar* «sur la biche de l'aurore», souvent compris comme une indication musicale: «sur l'air de

‘Biche de l’aurore’». Mais le *Midrash* ignore ce sens musical et voit dans la biche du titre soit Deborah soit Esther, à qui une bonne partie des versets est rapportée. La LXX, elle, offre le titre *huper tês antilêmpseôs tês heôthinês*, «au sujet de la protection de l’aurore», ce qui correspond à un modèle הַשַּׁחַר עַל־אֱיָלֻת *‘al-’èyâlut haššaḥar*. Or, on trouve au v. 20 le mot אֱיָלֻת *’èyâlut*, «secours». Le *Midrash* commente d’abord le titre du TM, puis il explique que Mardochée est celui qui a secouru les Juifs de Suse: ici, il semble bien commenter le titre de la LXX. Le *Targum* offre le titre «sur la force du sacrifice régulier de l’aurore», qui repose probablement sur le mot אֱיָלֻת *’èyâlut* et qui donne une interprétation qui a pu être celle de la LXX ancienne. Mais, dans le christianisme, le secours qu’était le sacrifice du matin des Juifs est devenu le secours apporté par la vie et la résurrection de Jésus. Chez les Pères, le Ps 21 (22) est par excellence le psaume relatif à Jésus, à sa passion, à sa résurrection, à son Eglise. Il s’est même approprié le début du psaume: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné?». Cette application du psaume à Jésus était inacceptable pour les rabbins. Mais l’interprétation qui voyait dans le titre une référence au sacrifice du matin n’avait plus de sens après la destruction du temple en 70. D’où la transformation d’ אֱיָלֻת *èyâlut* en אַיֶּלֶת *ayyèlèt:* grâce à un simple changement de vocalisation et à l’introduction d’un *dagesh*, le psaume cesse d’être messianique et applicable à Jésus. Il devient historique et est référé à la reine Esther. Cette interprétation est attestée dès l’époque d’Aquila, qui offre le titre *huper tês elaphou tês orthrinês*, «sur la biche du matin»; mais elle ne s’est pas imposée d’un seul coup: Symmaque offre la même exégèse que la LXX, *huper tês boêtheias tês orthrinês*, «sur le secours du matin».

Le titre des Ps 44 (45), 68 (69), 79 (80) est עַל־שֹׁשַׁנִּים *‘al-šošanîm*, «sur les lis», souvent comprise comme une indication musicale relative à un instrument de musique en forme de lis ou à un air dont le nom était «sur les lis». Cette interprétation musicale ne figure ni dans le *Targum* ni dans le *Midrash*. La LXX propose *huper tôn alloiôthêsomenôn*, «sur les choses (ou sur les êtres) qui seront changées». Elle dépend très probablement d’un modèle hébreu légèrement différent du TM: עַל־שֶׁשֹּׁנִים *‘al-šeššonîm*, où שֶׁשֹּׁנִים *šeššonîm* se décompose en -שֶׁ *še-*, le pronom relatif, et שֹׁנִים *šonîm*, participe pluriel de שָׁנָה *šânâh*, «être changé». Le *Midrash* commente les lis du titre, mais il explique aussi que les fils de Koré de Nombres 16 se repentirent à la différence de leur père et qu’ils furent changés en prophètes: ici tout se passe comme si le *Midrash* commentait le titre grec. Pourquoi ce dernier a-t-il été remplacé par le texte du TM, grâce à un changement de vocalisation et grâce à l’introduction d’un *dagesh?* Les Pères de l’Eglise sont unanimes à appliquer le Ps 44 (45) à Jésus, même les Antiochiens Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, pourtant si méfiants à l’égard de l’interprétation

christologique des psaumes. Pour eux, le changement dont il est question dans le titre vise soit la délivrance et le rachat apportés par Jésus lors de sa venue (Eusèbe de Césarée), soit la transformation des êtres à la fin des temps lors du retour de Jésus (Diodore). Une telle interprétation n’était pas acceptable par les Sages. La substitution des «lis» à «ceux qui seront changés» date au plus tard de l’époque d’Aquila, qui offre le mot *krinon*, «lis».[15]

On peut maintenant récapituler les différences textuelles impliquées par les écarts qualitatifs entre le TM et la LXX. Dans tous les exemples, la vocalisation est partiellement différente. Au Ps 9, le modèle de la LXX contenait une répétition de deux consonnes qui n’existe plus dans le TM: tout se passe comme si ce dernier avait considéré qu’il avait affaire à une dittographie. Au Ps 21 (22), le TM a introduit un *dagesh* supplémentaire. A l’inverse, aux Ps 44 (45), 68 (69) et 79 (80), il a supprimé un *dagesh* présent dans le modèle de la LXX. Si l’on met à part la dittographie, aucune de ces différences n’était notée dans les manuscrits antérieurs à l’époque massorétique. C’est peut-être la raison pour laquelle les rabbins se sont autorisés à les introduire: ils ne modifiaient pas le texte hérité de la tradition.

Proposition 7. D’autres écarts qualitatifs relèvent du développement de la tradition panmusicale d’interprétation des titres en milieu rabbinique.

Le titre des Ps 8, 80 (81) et 83 (84) est עַל־הַגִּתִּית *‘al-haggittît*, dont le sens est discuté. L’interprétation musicale de l’indication est ancienne: le *Targum* propose «sur la harpe qui est de Gat», Gat étant une ville philistine. Les commentateurs modernes comprennent comme le *Targum* ou encore ils proposent «sur la guittite», qui serait un instrument de musique. La LXX offre *huper tôn lênôn*, «au sujet des pressoirs». Or, chez elle, *lênos* traduit souvent גַּת *gat*. Dès lors, il est clair qu’elle a considéré גִּתִּית *gittît* comme le pluriel de גַּת *gat;* ou bien elle dépend d’un modèle qui offrait גִּתּוֹת *gittôt*. Ces pressoirs ne sont pas ordinaires, mais ils symbolisent la colère de Dieu contre les nations le jour du jugement (Jl 4,13; Is 63,2; Lm 1,15). Dans le *Midrash*, il n’est jamais question d’un instrument de musique, mais il met en relation les pressoirs avec le jour du jugement de Dieu. On peut donc

---

[15] Symmaque offre le mot *anthos*, «fleur», et atteste d’une exégèse voisine de celle d’Aquila. La traduction de Théodotion n’est connue que pour le titre du Ps 44 (45): *huper tôn krinôn*. Faut-il faire remonter l’antichristianisme des rabbins aux années 50 de notre ère, qui est la date probable de la traduction de Théodotion? Cela paraît bien tôt. En fait, on peut se demander si la leçon de Théodotion ne revient pas à Aquila, dans la mesure où une leçon identique est explicitement attribuée à Aquila au Ps 79 (80). Toutefois, au Ps 68 (69), Aquila offre *epi krinôn*, sans l’article et avec la préposition *epi*. La question mériterait d’être approfondie.

considérer que le *Midrash* et la LXX offrent la même interprétation du titre, et cette interprétation a de bonnes chances d'être la plus ancienne exégèse juive du titre que nous puissions atteindre. On note que cette interprétation est celle qu'attestent Aquila et Symmaque: le premier propose *lênos* au singulier, le second *lênoi* au pluriel, comme la LXX. Pourquoi cette exégèse a-t-elle eu tendance à être remplacée par l'interprétation musicale? Cela ne tient pas à une réaction antichrétienne, car la thématique des pressoirs divins n'a rien de particulièrement chrétien. En fait, elle illustre la tendance grandissante à donner un sens musical aux titres dans le judaïsme de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge. *Théodotion* est peut-être le plus ancien témoin de cette tendance si, dans la traduction qu'il propose *huper tês getthitidos*, «au sujet de la getthidis», l'hapax *getthidis* fait allusion à un instrument de musique, comme cela est possible.[16] On remarque que l'interprétation ne s'est pas imposée d'un coup, puisque les versions d'Aquila et de Symmaque, pourtant plus récentes, relèvent de la même tradition d'interprétation que la LXX.

Une autre illustration de la tendance panmusicale est donnée par l'interprétation de l'indication לַמְנַצֵּחַ *lamnaṣṣêaḥ*, qui figure dans une cinquantaine de titres, comme l'a rappelé la proposition 1. Le titre de la LXX *eis to telos*, «pour la fin», est obscur, mais il n'a sûrement pas un sens musical. Le sens musical ne figure pas non plus chez Théodotion, «pour la victoire», ni chez Aquila, «à celui qui fait victorieux». Mais il apparaît chez Symmaque: «chant de victoire» (*epinikios*, sous-entendu *oîdê*, «cantique», ou *psalmos*, «psaume»). Il triomphe dans le *Targum* qui offre לְשַׁבָּחָא *lešabâḥâ'*, «pour le chanteur», et dans le *Midrash tehillim*, qui comprend «pour le chef de chœur». On note toutefois que le *Midrash* n'ignore pas la thématique de la victoire, quand il traduit aussi par «pour celui qui se laisse vaincre par ses créatures».

Proposition 8. Pour l'étude des écarts qualitatifs, une attention particulière doit être apportée aux versions de la Bible, en particulier à la traduction littéraliste d'Aquila. En effet, le texte hébreu qui leur a servi de modèle n'est pas toujours identique au TM. Ce phénomène va donc dans le sens du changement apporté par les Sages au texte originel des titres.

L'indication *eis to telos* recoupe la traduction de Théodotion «pour la victoire»; toutes deux reposent sur un modèle לָנֶצַח *lannèṣaḥ*. En revanche,

[16] La leçon *huper tês getthitidos* est atribuée à Aquila et à Théodotion au Ps 8; mais, aux Ps 80 (81) et 83 (84), Aquila offre *lênos;* or il traduit normalement *gat* par *lênos* (Is 63,2); on peut penser que les citateurs anciens de la leçon d'Aquila au Ps 8 ont commis une erreur.

Aquila, qui est postérieur à Théodotion, atteste le même modèle que le TM (voir proposition 1).

Aquila passe pour avoir traduit un modèle hébraïque identique au TM. Cela n'est pas toujours vrai dans le cas des titres. C'est ce que montre l'examen du Ps 9, mais surtout celui du Ps 5, où le modèle qu'Aquila traduit est plus proche du modèle de la LXX que du TM (voir proposition 6).

Proposition 9. En définitive, dans l'étude des titres des psaumes, à l'opposition traditionnelle texte vs traduction, il faut substituer la trichotomie texte/traduction/traditions d'interprétation.

Les huit premières propositions ont illustré, on l'espère, la pertinence de cette ultime proposition.

Martin Rösel

Antwort auf G. Dorival, Neuf propositions pour l'étude des titres des psaumes[1]

Réponse à G. Dorival, Neuf propositions pour l'étude des titres des psaumes

Les dernières années ont vu se développer toute une recherche portant sur les titres des psaumes; celle-ci a mis clairement en lumière le fait que les divergences entre l'hébreu et le grec ne procèdent pas seulement de motifs liés à l'histoire du texte mais aussi de phénomènes d'ordre rédactionnel ou inspiré par des choix interprétatifs. Sur le plan méthodologique, l'approche de G. Dorival se distingue du projet NETS des Américains en ce qu'elle n'exclut pas par principe l'influence qu'exerceraient sur la traduction les traditions d'interprétation; pour établir ce point, l'auteur se réfère à des exégèses attestées à des époques plus tardives, telles celles des Pères de l'Église ou des rabbins. Même si sur des points de détail, certaines questions restent ouvertes – comment prouver, par exemple, que les rabbins auraient changé les titres des psaumes pour des raisons antichrétiennes? –, une telle méthode, fondée sur une documentation élargie, offre des outils adéquats pour repérer et expliquer les phénomènes d'intertextualité à l'oeuvre dans le texte.

In der gegenwärtigen Septuaginta-Forschung gehören die Psalmen zu den am intensivsten bearbeiteten Büchern.[2] Ein besonders schwieriges Spezial-

---

[1] Der ursprünglich von G. Dorival im Rahmen des Symposions vorgetragene Vortrag hatte den Titel „Les titres des psaumes en hébreu et en grec: les écarts quantiatifs". (Vgl. jetzt seinen gleichnamigen Beitrag in: L'Écrit et l'Ésprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker [OBO 214], hg. v. D. Böhler/I. Himbaza/ P. Hugo, Fribourg/Göttingen 2006, 58–70.) Da sich die Argumentation im Wesentlichen nicht geändert hat, mag es statthaft sein, hier die seinerzeit vorgetragene *réponse* in nur wenig überarbeiteter Form vorzulegen.

[2] Zu nennen sind die Dissertationen von J. Schaper, Eschatology in the Greek Psalter (WUNT II 76), Tübingen 1995; H. Gzella, Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters (BBB 134), Bonn 2002; F. Austermann, Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (AAWG.PH 3/257; MSU 27), Göttingen 2003; A. Cordes, Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis (HBSt 41), Freiburg 2004, daneben die Sammelbände des Göttinger und

gebiet innerhalb der Psalmen-LXX sind die Titel der einzelnen Lieder. Hier hatte schon A. Rahlfs textgeschichtliche Probleme signalisiert, indem er Überschriften in eckige Klammern setzte, die er als christliche Erweiterung einschätzte. Durch die Funde von Qumran[3], aber auch griechische LXX-Papyri[4] ist inzwischen deutlich geworden, dass die Textüberlieferung der Psalmtitel tatsächlich sehr komplex und uneinheitlich ist. Gleichzeitig ist nun auch klarer, dass man es nicht mit einem einfachen textkritischen Problem zu tun hat, sondern dass sich in den Überschriften auch interpretative bzw. redaktionelle Phänomene spiegeln, dass man es also mit einem Problem der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Psalters zu tun hat.

Insofern ist es Professor Dorival sehr zu danken, dass er in seinem Beitrag für das Symposion auf dieses Problem hinweist. Zugleich gibt er interessante und m. E. weiterführende Hinweise zur Lösung einzelner Probleme; darauf werde ich gleich eingehen. Besonders wichtig scheint mir aber die Tatsache, dass wir über seinen Vortrag einen direkten Zugang zu den methodischen Grundfragen erhalten, die das französische Projekt der Bible d'Alexandrie vom Übersetzungsprojekt „Septuaginta Deutsch“, besonders aber vom amerikanischen NETS-Projekt unterscheiden. Dies möchte ich zuerst skizzieren.

1.

Als Beispiel sei der Titel von Ps 65(66) gewählt, dessen Behandlung ja einen großen Teil der Überlegungen von G. Dorival ausmacht (*Proposition* 4). V. 1 lautet in der LXX: εἰς τὸ τέλος ᾠδὴ ψαλμοῦ ἀναστάσεως. Im MT fehlt das letzte Element, er liest nur: לַמְנַצֵּחַ שִׁיר מִזְמוֹר. In der Rahlfs-Ausgabe der LXX ist ἀναστάσεως als mutmaßlicher christlicher Zusatz eingeklammert; eine Anmerkung stellt dies klar. Albert Pietersma hat offenbar dieses Urteil übernommen, daher findet dieser Titel in seiner NETS-Übersetzung der Psalmen keine Erwähnung; sie lautet: „Regarding Completion. An Ode. Of a

---

Münsteraner Symposions zu den Psalmen und die Festschrift für A. Pietersma: Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen (MSU 24), hg. v. A. Aejmelaeus/U. Quast, Göttingen 2000; Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBSt 32), hg. v. E. Zenger, Freiburg 2001; The Old Greek Psalter. FS A. Pietersma (JSOT.SS 332), Sheffield 2001. Hinzu kommt, dass die Psalmen als erstes übersetztes Buch die Reihe der NETS-Übersetzungen eröffnet haben.

3 Dazu jetzt v. a. U. Dahmen, Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^{a} aus Qumran (StDJ 49), Leiden 2003 (vgl. meine Rezension in: OLZ 100 [2005] 85–88).

4 A. Pietersma, Two manuscripts of the Greek Psalter in the Chester Beatty Library Dublin: ed. with textual-critical analysis and with full facsimiles (AnBib 77), Rom 1978.

Psalm“[5]. Nicht einmal in einer Anmerkung wird mitgeteilt, dass hier ein Teil des überlieferten LXX-Textes einfach ausgelassen wird. In der deutschen Übersetzung, wie sie in LXX.D erschienen ist, wird dagegen folgendes geboten: „Auf das Ende hin; ein Psalmlied; [von der Auferstehung]“. In einer Anmerkung wird mitgeteilt: „Hierbei handelt es sich um einen späteren (wahrscheinlich christlichen) Zusatz“[6]. Ähnlich hatte ich selbst mich in dem von G. Dorival zitierten Aufsatz geäußert.[7] Interessant ist überdies das unterschiedliche Verständnis des εἰς τὸ τέλος; „completion“ in NETS ist m. E. im Sinngehalt deutlich enger als „Ende“ im deutschen Text.

G. Dorvial hat dargestellt, dass es gute Gründe gibt, das ἀναστάσεως nicht als spätere, im Laufe der Textüberlieferung erfolgte Zufügung zu verstehen, sondern als Interpretationsleistung des Übersetzers. Dazu wurde besonders auf die Kirchenväter-Zeugnisse zurückgegriffen, die im amerikanischen kaum eine und im deutschen Projekt eine untergeordnete Rolle spielen. In für mich überzeugender Weise hat Prof. Dorival gezeigt, dass ἀνάστασις nicht zwingend ein christlicher Zusatz sein muss. Über die semantische Bestimmung des Aussagegehalts gelangt er dann zu der Erkenntnis, dass ἀνάστασις hier nicht – wie es auch Stefan Seiler in der deutschen Übersetzung annimmt – „Auferstehung“ heißen muss, sondern auch im Sinne der „Erhebung“ Gottes zu verstehen ist und damit eine gute Überschrift über den Psalm darstellt.

An dieser Stelle wäre meine Frage an G. Dorival, ob nicht dennoch ein Verständnis im Sinne von „Auferstehung“ möglich ist – gewiss aber nicht die Auferstehung Christi. Wie er selbst gezeigt hat, ist dieses Verständnis ja durch Texte wie 2Makk 7,14+12,43f. und v. a. Ps 1,5 + 87,11 und Hiob 42,17 zumindest als damals möglich gesichert. Innerhalb des Psalms legt es sich von V. 9 her nahe, wo es in der LXX heißt: τοῦ θεμένου τὴν ψυχήν μου εἰς ζωήν („der *meine* Seele zum Leben bringt“); interessanterweise wird hier die kollektive Erwartung des MT „unsere Seele“ zu „meine Seele“ individualisiert. Im Anschluss an Adrian Schenkers grundlegenden Aufsatz[8] kann man vielleicht sogar mit einer gewollten Zweideutigkeit des Übersetzers rechnen.

---

5 A. Pietersma, A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title, Oxford 2007, 578.

6 Im Kommentarband der LXX.D wird das Problem zusätzlich umfassend erläutert: S. Seiler, zur Stelle, in: Septuaginta Deutsch, Bd. 2 Erläuterungen, Stuttgart 2010 (im Druck).

7 M. Rösel, Die Psalmüberschriften des Septuagintapsalters, in: Der Septuaginta-Psalter, hg. v. E. Zenger (s. Anm. 2), 125–148: 141.

8 A. Schenker, Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28 (29),6, Bib 75 (1994) 546–555.

Egal, welche Interpretation man für die wahrscheinlichere hält, im Unterschied zum amerikanischen Interlinearitätsmodell[9] wird jedenfalls deutlich, dass auch spätere Interpretationen oder Rezeptionen Hinweise auf das Verständnis des Übersetzers geben können. So werden, wie im Falle von Ps 65(66) Phänomene erklärbar, die sonst nur textgeschichtlich gelöst werden. Hervorzuheben im Ansatz von G. Dorival ist m. E. auch, dass er mit einer deutlich komplexeren Überlieferung rechnet, als es das amerikanische Modell, aber auch manche deutschen Forscher tun.[10] Er geht davon aus, dass die Psalmtitel auch nach der LXX-Übersetzung von den Rabbinen überarbeitet worden sein können. Das starre Gegenüber Vorlage-Übersetzung wird also aufgelöst. Tatsächlich belegen die Funde aus Qumran, dass es bei den Psalmtiteln auch im Bereich der hebräischen Textüberlieferung Differenzen gibt. Fraglich aber ist, und dies wäre meine methodische Anfrage, wie man denn verlässlich nachweisen kann, dass die Rabbinen bestimmte Titel – noch dazu aus antichristlichen Motiven – geändert haben.

Ein Letztes zu Psalm 65(66): Der Titel εἰς τὸ τέλος für לַמְנַצֵּחַ gehört nicht zu den quantitativen Unterschieden; daher hat G. Dorival ihm nur kurz seine Aufmerksamkeit gewidmet. Eine Nachfrage sei dennoch erlaubt: Im Aufsatz wird nur kurz gesagt, לנצח sei das *modèle hébreu* von εἰς τὸ τέλος[11]. Wenn dem so ist (was mir nicht einleuchtet), wer ist dann verantwortlich für die durchgängige Änderung in למנצח? Aus welchen Gründen soll dies geschehen sein – etwa, um ein eschatologisches Verständnis abzuwehren?

2.

Nun einige Details der Zustimmung oder Differenz: Ausdrücklich zustimmen möchte ich G. Dorival in seiner impliziten Auseinandersetzung mit A. Pietersma in der Frage der Zufügungen zu den David-Psalmen. Hier hatte Pietersma aufgrund des diskrepanten Gebrauchs von ὅτε und ὁπότε gefol-

[9] Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit A. Pietersmas Modell der Interlinearität habe ich vorgelegt in: M. Rösel, Jakob, Bileam und der Messias. Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22–24, in: The Septuagint and Messianism (BEThL 195), hg. v. M. Knibb, Louvain 2006, 151–175, bes. 152–156; eine Analyse seines Umgangs mit den klassischen Vergleichstexten findet sich jetzt in: M. Rösel, Schreiber, Übersetzer, Theologen. Die Septuaginta als Dokument der Schrift-, Lese- und Übersetzungskultur des Judentums, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219), Tübingen 2008, 83–102. Vgl. außerdem auch die wichtigen Anfragen von J.M. Dines, The Septuagint, Edinburgh 2004, 52–54.

[10] S. dazu auch G. Dorival, Septante et Texte Massorétique. Le cas des Psaumes, in: Congress Volume Basel 2001 (VT.S 92), hg. v. A. Lemaire, Leiden 2002, 139–161.

[11] So bereits L. Delekat, Probleme der Psalmenüberschriften, ZAW 76 (1964) 280–297: 288.

gert, dass alle Psalmtitel als sekundär zur LXX-Übersetzung zu sehen seien, in denen ὅτε verwendet wird.[12] Daher fehlen auch diese Titel in der NETS-Übersetzung. Mit G. Dorival scheint es mir viel wahrscheinlicher zu sein, dass es sich um stilistische Differenzen handelt; offenbar kann das Interlinearitätsmodell mit solchen sprachlichen Phänomenen schlecht umgehen.

Eine Anfrage hätte ich zu den Berechnungen im Rahmen der *Proposition 2*; hier scheint mir die Hochrechnung der Unterschiede zwischen MT und LXX auf der Basis der Analyse von Ps 21(22) als nicht wirklich tragfähig zu sein; mehr als eine Tendenzangabe, dass die Unterschiede im Bereich der Psalmtitel größer sind als im eigentlichen Psalmtext, wird dies wohl kaum sein können. Einig sind wir allerdings wieder bei der Erklärung der Differenzen in Ps 21(22) als stilistische Verbesserungen oder Targumismen. Nicht deutlich ist mir ein Detail zu V. 32, wo LXX über den MT hinaus ὁ κύριος liest; sollte dies nicht eher als *„addition véritable"* gesehen werden (so die Formulierung im 1. Abschnitt der *Proposition*), denn als „*éclaircissement de type targumique*"?

Eine letzte Überlegung zum Phänomen der Davidisierung, dem *Proposition 4* gewidmet ist. Wie bereits angedeutet, halte ich es für sehr einleuchtend, die Zufügungen in den Psalmtiteln der LXX auf den Übersetzer zurückzuführen (man wird gewiss nicht bei allen Sicherheit erhalten können) und dafür eine Tendenz zur Davidisierung des Psalters verantwortlich zu machen. Hier werden von G. Dorival vier große Traditionsströme des Komplexes David-Psalter genannt; die schwach entwickelte (oder rückentwickelte?) des MT, die mittlere des Targums und die ausgebreitete der LXX und der Qumran-Texte. Allerdings scheint mir, dass das Phänomen der Psalmenrolle 11QPs[a] etwas unterbelichtet bleibt, obgleich diese die vorgetragene Position G. Dorivals noch besser als der Hinweis auf den Targum zu stützen vermag. Hier sind zwar im Bereich der Psalmtitel die Unterschiede nicht so signifikant, doch belegt diese Rolle durch die Anordnung der Psalmen und die Aufnahme zusätzlicher Stücke eindeutig das sehr entwickelte Phänomen der Davidisierung des Psalters, dies in Verbindung mit einer eindeutigen eschatologischen Ausrichtung[13]. So werden etwa Davids letzte Worte aus 2Sam 23,1–7 in diese Psalmrolle aufgenommen und nach Ps 150 und einen Schöpfungshymnus gestellt. Darauf folgt als eine Art Bibliographie das als „Davids Compositions" bekannte Stück, dann Ps 140, 134 und

---

12 A. Pietersma, David in the Greek Psalms, VT 30 (1980) 213–216: 225; dies sind Ps 92,1; 95,1; 96, 1;142,1; 151,1.

13 S. dazu die oben genannte Arbeit von U. Dahmen, Psalmen- und Psalter-Rezeption (s. Anm. 3).

Ps 151 a+b. Die Rolle wird also mit einem viel deutlicheren David-Gewicht versehen, als der MT-Psalter.[14]

Das Phänomen der Psalmentitel erfährt also durch diesen wichtigen Zeugen eine weitere Klärung, denn seine Existenz unterstützt auch die Annahme eines breiteren Traditionsstromes zur Frage der Davidisierung, als man ihn allein aus dem NT oder dem späten Targum ablesen kann. Damit wird auch Dorivals Annahme mündlicher Überlieferung noch plausibler; selbst wenn diese die gesamte Fragestellung noch komplexer und methodisch schwieriger zu erfassen sein lässt.

Abschließend ist besonders das abgewogene, vorsichtige Urteil hinsichtlich anderer, nicht erhaltener Vorlagen der LXX hervorzuheben. Es vermeidet den Rigorismus des Vorlagenpostulates[15] mancher Forscher und ist den Phänomenen lebendiger Textüberlieferung in Redaktion und Rezeption gemäßer (s. *Proposition 9*). Im deutschen und französischen Projekt herrscht nach meiner Beobachtung eine größere Offenheit zur Annahme von Intertextualitäts- und Interpretationsphänomenen, auch eine Höherschätzung späterer Rezeptionsstufen zur Bestimmung des Aussagegehaltes der LXX-Übersetzung. Es wäre eine lohnende Aufgabe, diese Übereinstimmung zur Profilierung des methodischen Instrumentariums zu nutzen, um auf diese Weise eine größere Überzeugungskraft in den Diskussionen mit den amerikanischen Kollegen/innen und deren recht starrem Paradigma der Interlinearität zu erhalten.

---

[14] Dazu auch M. Kleer, „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels". Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108), Bonn 1996, 289–301. Zum Problem s. auch H.-J. Fabry, Der Psalter in Qumran, in: Der Psalter in Judentum und Christentum (HBSt 18), hg. v. E. Zenger, Freiburg 1998, 137–163.

[15] Die Liste der von Dorival in *Proposition* 3 genannten Fälle, in denen er eine vom MT abweichende Vorlage ansieht, müsste separat in einem umfangreicheren Artikel diskutiert werden; leider werden die Urteile für eine andere Vorlage nur pauschal begründet.

Adrian Schenker

Textkritik und Textgeschichte von Ps 110(109),3

Initiativen der Septuaginta und der protomasoretischen Edition

La critique textuelle et l'histoire du texte du Psaume 110(109),3.
Les innovations de la Septante et de l'édition protomassorétique

Comment juger les interdépendances entre TM et LXX? Voilà, la question vitale qui se pose pour ce fameux et difficile verset 3 du Psaume 110(109LXX). Cette question est d'autant plus intéressante que les deux textes coïncident pratiquement partout ailleurs, sauf au verset 3. Avant d'en tirer des conclusions, il faut déterminer les points qui remontent au traducteur et ceux qui font partie de sa Vorlage hébraïque. En ce qui concerne le texte grec du verset 3, il est possible de montrer qu'il peut correspondre en chacun de ses éléments à un original hébreu. Aussi bien sa forme du texte n'est-elle pas due au traducteur. Les divergences entre les deux versions concernent l'interprétation des schémas consonantiques (vocalisation) et les deux excédents dans le TM, c'est-à-dire les mots לך, *„à toi" et* טל, *„rosée". Or, ces différences ne s'expliquent pas aisément sur le plan de la critique du texte. Il vaut donc mieux les expliquer comme refonte littéraire ou rédactionnelle. Mais il faut apporter de bons arguments pour cette thèse. La version LXX du verset 3 présente des traits polythéistes. De plus, il existe un parallèle entre le fils de l'aurore en Is 14,12 et le souverain évoqué dans le psaume. En revanche, le TM est exempt de ces caractéristiques de contenu. Par conséquent il est plausible que le TM résulte d'un remaniement rédactionnel à caractère théologique de la Vorlage hébraïque qui avait servi de modèle à la version grecque de la LXX. Si la thèse d'un tel remaniement du texte est convaincante, elle impliquera que le texte avait été retravaillé par les rabbins qui sont à l'origine de l'édition du TM (de la Bible rabbinique): premièrement, ils auraient voulu écarter de propos délibéré la possibilité d'une interprétation polythéiste du psaume (cf. Is 14,12) et deuxièmement, grâce à l'analogie avec Jg 6–8, créer une place pour un règne sur Israël autre que celui de la maison royale de David. Par cette présente étude, cette thèse est ici soumise à la discussion.*

1 Textkritik von Ps 110(109),3

Nie gab es wohl eine gelehrtere textkritische Untersuchung des berühmten und schwierigen Verses 3 von Ps 110 (in der LXX Ps 109) als die von Dominique Barthélemy in seinem 4. Band der *Critique textuelle de l'Ancien Testament.*[1] Sie erklärt die zahlreichen sinnverändernden Unterschiede zwischen dem masoretischen Text (MT) und der LXX als Unfälle, die bei der Überlieferung des Textes geschahen. Es ist eine ausschließlich *textkritische* Erklärung, die ein Stück weit durchaus einleuchtet. Ganz will sie aber aus folgendem Grund doch nicht überzeugen: warum häufen sich die textkritischen Unfälle gerade in diesem einzigen Vers, sodass Barthélemy sieben zählt und erörtert, während sie sonst in diesem Psalm und überhaupt im Psalter kaum irgendwo so geballt auftreten? Warum unterliefen den Schreibern gerade in diesem Vers so auffällig viele Fehler, während sie überall sonst meistens ziemlich genau verfuhren? Die Häufung der Fehler überrascht umso mehr, als der Wortlaut des MT sprachlich keine besonderen Schwierigkeiten bietet, weil die gebrauchten Wörter, Formen und Satzgliederungen durchsichtig sind, obwohl sich darunter einmalige Elemente finden (siehe weiter unten). Gewiss ist der Gesamtsinn rätselhaft, aber das Rätselhafte liegt nicht in der sprachlichen Ausdrucksweise, sondern in der Metaphorik der Aussagen: „Herrlichkeiten des Heiligtums, Schoß der Morgenfrühe, Tau deiner Jugend".

Daher fragt es sich, ob nicht gerade die Schwierigkeit der Gesamtaussage und der Metaphern zu redaktionellen oder literarischen Eingriffen in den Text geführt hat. In diesem Fall wären die Unterschiede zwischen beiden Textgestalten nicht Fehler von Kopisten, sondern Versuche, durch Umformulierungen dem Text einen besseren Sinn abzugewinnen. Das würde eher einer literarischen Maßnahme als einer Serie von Irrtümern seitens ungenauer Kopisten entsprechen.

Zur Fragestellung in dieser Untersuchung muss vorausgeschickt werden, dass es darin nicht um den ursprünglichen Text des Psalms geht. Dieser wird in den Kommentaren mit Hilfe zahlreicher Korrekturen und Konjekturen herzustellen versucht, die hier nicht zur Diskussion gestellt werden sollen.[2] In dieser Abhandlung stehen zwei andere Fragen im Mittelpunkt: Wie ver-

---

[1] D. Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament, t. 4: Psaumes (OBO 50/4), Fribourg/Göttingen 2005, 736–748. Barthélemy behandelt sieben Stellen, an denen in diesem einzigen Vers bei den verschiedenen Textzeugen Fehler aufgetreten sind, nämlich vier falsche Vokalisierungen, eine Verschreibung (*daleth* für *resch*), eine falsche Worttrennung, ein falsches Wortverständnis und erleichternde Wiedergaben.

[2] Literatur dazu in den Kommentaren, z. B. G. Ravasi, Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione, vol. 3 (101–150), Bologna 1986, 261–284, bes. 264–269, 282–284.

halten sich die beiden existierenden Textformen des MT und der LXX zueinander? Und ist eine rein textkritische Methode zur Lösung dieser Frage geeigneter als eine, welche neben der textkritischen Erklärung auch mit literarischen und (in diesem Fall) mit theologischen Veränderungen rechnet?

Die Beschränkung des Vergleichs auf MT und LXX ist darin begründet, dass es die ältesten Textzeugen sind, die im 3. oder 2. vorchristlichen Jahrhundert schon bestanden, während alle anderen (Aquila, Symmachus, Theodotion, Quinta, Sexta, Peshitta, Targum, Psalterium iuxta Hebraeos)[3] erst in nachchristlicher Zeit entstanden sind. Die beiden ältesten Zeugen, MT und LXX (in ihrer hebräischen Vorlage) mögen nicht in allen ihren Bestandteilen den ursprünglichsten Text darstellen (es ist möglich, dass in V. 3a בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ, „auf heiligen Bergen“ das Ursprünglichere wäre, das weder MT noch LXX, wohl aber Symmachus bewahrt hätte), aber sie lagen in ihrer eigenen Textgestalt schon im 3. oder 2. Jahrhundert vor. MT und LXX decken sich überdies in Ps 110(109) sozusagen vollständig außer in V. 3. Es handelt sich daher in beiden Textgestalten um denselben Psalm, der nur an dieser einzigen Stelle einen bedeutenden Unterschied aufweist.[4] Daraus ergibt sich die Frage, wie sich diese eine Differenz der Textform in Ps 110(109) zwischen MT und LXX im 3. oder 2. vorchristlichen Jahrhundert am besten erklärt.

2 Die hebräische Vorlage von Ps 109,3 LXX

Beim Vergleich zwischen MT und LXX ist es unerlässlich, zwischen dem griechischen Wortlaut der Übersetzung und dem zugrunde liegenden hebräischen Text, der Vorlage, zu unterscheiden. Was ist Werk des Übersetzers, und was stammt von seiner Vorlage? Alles, was dem Übersetzer zugeschrieben werden muss, ist textgeschichtlich sekundär. Was dagegen von seiner hebräischen Vorlage herrührt, kann ursprünglich sein. Generell deckt sich die hebräische Vorlage des LXX-Psalters mit dem MT. Aber es gibt Stellen, wo sie differieren. Dann erhebt sich die Frage, in welchem Verhältnis die beiden Textformen zueinander stehen. Hängt die Vorlage der LXX vom MT ab, oder ist das Verhältnis umgekehrt? Oder hängen sie überhaupt nicht voneinander ab, sondern gehen eigene Wege, weil sie beide eine ältere, heute verschwundene Form ersetzt haben?

Um die Frage zu entscheiden, muss man die hebräische Vorlage des griechischen Übersetzers bestimmen. Diese ist ja nur im Spiegel seiner Überset-

[3] Barthélemy, Psaumes (s. Anm. 1), 737f.

[4] In V. 2 und 6 finden sich weitere kleine Differenzen, die textlicher und übersetzerischer Natur sind.

zung greifbar, es sei denn, es liegen entsprechende hebräische Fragmente vom Toten Meer vor. Für Ps 110(109),3 ist kein Text aus Qumran bezeugt.[5] Die Vorlage lässt sich mit Hilfe des MT und der Übersetzungsgewohnheiten des griechischen Übersetzers einigermaßen genau gewinnen.

Für Ps 109,3 LXX ergibt diese Überprüfung das Folgende:

μετὰ σοῦ = עמך, vgl. Ex 3,12; Ri 6,12 usw.

ἀρχή: נדבות Plural erscheint im AT 10 Mal. Davon bezeichnen acht Verwendungen die freiwillig dargebrachten, nicht vorgeschriebenen, also freigiebigen oder großmütigen Opfer: Lev 22,18; 23,38; Num 29,39; Dtn 12,6; 12,17; 2Chr 31,14; Ps 119,108; Am 4,5. Einmal steht der Plural als *nomen rectum* neben גשם, Regen, Ps 68(67):10. Das bedeutet so etwas wie „Regen der Freigiebigkeiten". Es ist wahrscheinlich, dass der Plural das Abstraktum der Intensität „große Freigiebigkeit" bezeichnet, wie איש אמונות, „Mann der unbedingten Zuverlässigkeit", Prov 28,20; ירעם אל בקולו נפלאות, „Gott donnert mit seiner Stimme überaus wundermächtig"[6]. Ferner gibt LXX נדיב manchmal mit ἄρχων wieder, 1Sam (= 1Regn) 9,16; 10,1; 2Chr 35,8; Jes 55,4; Ez 28,2. Daraus folgt, dass die Wiedergabe von נדבות durch ἀρχή in LXX nichts Unmögliches an sich hat, obwohl es keine direkte Parallele dazu gibt.

ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου = MT.

ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων σου kann dem MT entsprechen, weil λαμπρότης in der LXX nur dreimal vorkommt und an den drei Stellen je einem anderen hebräischen Wort entspricht: Ps 90 (89):17 (נעם); Jes 60,3 (נגה זרח) und hier. (Dazu kommt Bar 4,24; 5,3.) Der Plural von λαμπρότης ist hier ein Hebraismus, wiewohl er auch in der griechischen Literatur belegt ist, aber nur in seltenen und spezifischen metaphorischen Kontexten (dort wo das Wort „Ruhmestitel" oder „[rhetorisches] Glanzlicht" bedeutet). τὰ ἅγια Plural kann קֹדֶשׁ übertragen, so Ps 74(73),3; 87(86),1; 134(133),2 usw. Die Wiedergabe der LXX ist nach alledem im Rahmen dessen, was in ihr üblich ist.

γαστήρ ist nur hier Wiedergabe von רחם, aber γαστήρ bezeichnet in der überwiegenden Mehrheit seiner etwas mehr als 60 Verwendungen in LXX den Mutterschoß, der in diesen Fällen im Hebräischen mit mehreren nominalen und verbalen Ausdrücken belegt wird. Oft wählen die Übersetzer der LXX μήτρα für רחם, ebenfalls im Sinne des Mutterschoßes. Eine dritte Wie-

---

[5] P.W. Flint, The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms (STDJ 17), Leiden/New York/Köln 1997, 66.100.128.

[6] F.E. König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache III,2,2, § 262a–g („potenzirender Plural bei psychologischen Phänomenen …"), Leipzig 1897 = 1979, 202–204.

dergabe ist κοιλία im Buch Ijob. Die Wiedergabe μήτρα in der Bedeutung Mutterschoß erscheint 13 mal in 1Sam und 1Kön, einmal in den Ps: 22(21),10 und sechsmal bei den Propheten. γαστήρ dient im Vergleich damit in der LXX viel häufiger zur Bezeichnung des Mutterschoßes. Dies mag erklären, warum in Ps 110(109),3 רחם in einmaliger Weise als γαστήρ übertragen wurde. Diese Wiedergabe ist nach alledem zwar singulär, aber sie fügt sich gut in den Sprachgebrauch der LXX ein.

πρὸ ἑωσφόρου: Die Präposition מן ist gelegentlich mit πρό wiedergegeben, so in Ex 4,10(bis); 21,29(bis); Lev 5,4; Ps 74(73),12 usw. Es überrascht nicht, dass diese Wiedergabe mit πρό namentlich bei Wendungen mit Zeitbegriffen (gestern usw.) auftritt, wie das ebenfalls hier im Ausdruck „vor dem Morgenstern" der Fall ist. ἑωσφόρος erscheint siebenmal in LXX, einmal in 1Sam (1Regn) 30,17 für נשף, einmal in Jes 14,12 für הילל und viermal in Ijob, davon dreimal für שחר: 3,9; 38,12; 41,9, und einmal für בקר: 11,17. Es ist klar, dass LXX משחר anders gelesen hat als MT, nämlich als שחר und מן. Diese Wiedergabe liegt somit im Rahmen der möglichen Übersetzungen von מן und שחר.

ἐκγεννᾶν ist ein ἅπαξ λεγόμενον in der ersten Hand des Sinaiticus. Alexandrinus, zweite Hand des Sinaiticus und der Veronensis bieten anstatt dessen einfaches γεννᾶν. Dies ist häufige Entsprechung von ילד qal, so in Gen 6,4; 10,8; 10,13; 10,15; Ex 6,20; Dtn 32,18 (mit Gott als Subjekt!); Hos 9,17 usw. Noch viel häufiger ist die Entsprechung ילד hifil = γεννᾶν belegt. Es ist demgemäß auch denkbar, dass die Vorlage der LXX das Verb im hifil hatte.

Zusammenfassend lässt sich die griechische Übertragung von Ps 110(109),3 in der LXX als Entsprechung eines hebräischen Originals erklären. Jedes Element des LXX-Textes dieses Verses lässt sich ungezwungen als Übersetzung aus dem Hebräischen deuten. Es gibt keinen griechischen Ausdruck, der sich nicht als Wiedergabe einer hebräischen Entsprechung verstehen ließe. Der Plural λαμπρότητες fordert im Gegenteil zu seiner Erklärung einen hebräischen Plural. Der Übersetzer der Psalmen gehört andererseits zu den wörtlichen Übersetzern der LXX, der die Wortfolge des hebräischen Textes im Griechischen sorgfältig und genau abbildet[7], wie ja in diesem Vers deutlich sichtbar ist. Daher ist es noch wahrscheinlicher, dass der griechische Wortlaut auch hier einer hebräischen Vorlage entspricht, wie es überall sonst im Psalter der Fall ist. Die Textgestalt ist somit nicht das Werk des griechischen Übersetzers, sondern lag diesem in hebräischer Sprache für seine Übertragung ins Griechische schon vor.

---

[7] G. Marquis, Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word Order Variants as Exemplified in LXX-Ezechiel, Textus 13 (1986) 59–84.

3 Deutung des der LXX vorliegenden hebräischen Originals

Die Interpretation der LXX von Ps 110(109),3 muss demgemäß sowohl den griechischen Wortlaut als auch das ihm zugrunde liegende hebräische Original beachten. Es ist ja eine Übersetzung! Die Deutung soll hier mit der zweiten Zeile des Stichos beginnen.

JHWH hat den König, den er in V. 3 anredet, gezeugt, wie er es ebenfalls in Ps 2,7 zum davidischen König sagt, und wie Mose Israel daran erinnert, dass JHWH es gezeugt hat (ילד qal), Dtn 32,18. Aber nur hier zeugt JHWH seinen Gesalbten aus dem Schoß der Morgenröte.

Gewiss hat LXX den Ausdruck משחר mit „vor dem Morgenstern“ wiedergegeben. Doch trifft diese Übersetzung kaum das im hebräischen Original Gemeinte. Denn מרחם, „aus einem Schoß“ bedarf unbedingt einer Bestimmung. Das ergibt sich daraus, dass alle Verwendungen von γαστήρ (über sechzig) und von μήτρα (über zwanzig), ebenso alle Stellen mit κοιλία (etwa achtzig) überall durch den Kontext und vor allem durch Genitive klar erkennen lassen, wessen Mutterschoß gemeint ist. Dasselbe gilt für רחם und בטן in der hebräischen Bibel. (Einziges gegenteiliges Beispiel wäre Ijob 38,29, aber auch hier ist der בטן bestimmt: es ist jener bestimmte Schoß, aus dem das Eis hervorgeht.) Ps 110(109),3 wäre die einzige Stelle, die es an einer Bestimmung fehlen ließe, wessen Schoß gemeint ist.

Überdies gibt es Parallelen für eine Bestimmung von מן + Nomen durch ein zweites מן + Nomen ohne die Konjunktion ו: Lev 9,10 מן־הכבד מן־החטאת; 2Sam 23,4 מנגה ממטר (eine Stelle, die weiter unten nochmals zur Sprache kommen wird); Ez 45,15 u.a.m. Die Bedeutung ist: *nämlich*, so in Lev 9,10 „von der Leber, nämlich von jener des Sündopfers“ usw., in Ps 109,3: „aus dem Schoß, nämlich aus dem Schoß der Morgenröte“. In Ps 110(109),3 wird daher sowohl in LXX wie in MT der Ausdruck מרחם durch משחר bestimmt, wenn auch in anderer Weise: in MT durch das *nomen rectum* מִשְׁחָר, in LXX durch eine zweite Wendung mit מן vor שַׁחַר. Es ist somit in beiden Textformen der Schoß der Morgenröte.

In der Gestalt der LXX zeugt JHWH nach alledem seinen Mitregenten, den er im Ps 110(109) anredet, aus dem Schoß der Morgenröte. Diese hat jedoch nach Jes 14,12 noch einen anderen Sohn, der הילל heißt und ein Gestirn ist, weil er vom Himmel fallen sollte. Den Namen הילל übertrug LXX mit ἑωσφόρος, Morgenstern (Venus). Er ist ein mythologisches Bild für den König von Babylon, den Tyrannen der Völker, der in die Unterwelt fiel. Der Sturz des babylonischen Königs von seiner schwindelnden Höhe in die Tiefe des Hades gleicht dem Sturz des Morgensterns, Sohn der Morgenröte, der mit dieser vor dem Sonnenaufgang emporsteigt, dann aber verblasst und der nachkommenden Sonne weichen muss. Daher malt Jes 14,12–14 das Bild

der unersättlichen Hybris des Morgensterns, der seinen Thron höher, über die Sterne hinaufrücken möchte, wo sich die Götter auf dem höchsten kosmischen Berg zur Versammlung einfinden, der dann aber jämmerlich unter die Erde herabstürzt, weil die Sonne den höchsten Zenit erreicht.

Die Morgenröte, Mutter des Morgensterns, steigt jeden Tag mit ihrem Sohn über den Kosmos auf, Gen 19,15; 32,25,27; Hos 6,3 usw. („aufsteigen“, עלה, ist das häufigste mit „Morgenröte“, שׁחר, verbundene Verb). Sie gelangt mit ihren kosmischen Flügeln überall hin, Ps 139,9, sie schlägt ihre Augenlider auf und es wird hell, Ijob 3,9; 41,10, und sie hat ihren Ort im Kosmos, Ijob 38,12. Sie bewegt sich unter dem schönen Mond und der klaren Sonne wie unter ihresgleichen und ist wie alle kosmischen Mächte auch schreckenerregend, Hld 6,10. Aber sie und ihr Sohn gehen unter, weil sie vom Sonnenlicht überstrahlt werden. Ihr Aufstieg hat etwas Vergebliches, Sisyphusartiges.

In der *ersten Zeile* von V. 3 LXX steht eine Königsernennung von seiten JHWHs. Der Ausdruck נדבה ist in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle eine Qualität des Menschen, die Großmut und Freigiebigkeit meint. Doch an einer einzigen Stelle, Hos 14,5, ist es auch eine „Qualität“, ein Attribut Gottes. Vielleicht ist in V. 3 Doppeldeutigkeit gewollt: „bei dir ist Großmut“, d. h. deine Großmut oder jene JHWHs, wobei der Plural die Intensität zum Ausdruck bringt: Großmut ohne Grenzen. „Am Tag deiner Macht“ bedeutet den Tag des Kampfes, an dem sich deine Kraft offenbart[8]. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die ursprüngliche Wendung בהררי־קדש lautete, die schon in der Vorlage der LXX in בהדרי verwandelt war[9]. Die Idee des siegreichen Krieges würde dann bedeuten, dass der König die Feinde vom Zion aus besiegen wird. Hält man an בהדרי־קדש fest, weil die zweite Zeile das Morgenlicht und damit das Bild des Lichtes und Strahlens einführt, so ist der Plural הדרי einmalig, weil das Wort sonst nur singularisch vorkommt. Der Plural hat wohl ebenfalls intensive Bedeutung: glänzendstes Strahlen.

Zusammenfassend lässt sich die Bedeutung der ersten Linie so ausdrücken: du bist voller Großmut am Tag des Kampfes, da wird sich deine Kraft erweisen, und das wird im Strahlenglanz Gottes (oder auf dem heiligen Berge) geschehen.

Der ganze Vers 3 der LXX lässt sich demgemäß so wiedergeben: „Bei dir ist nichts als Großmut am Tag deiner Macht in strahlendster Heiligkeit (auf heiligen Bergen), aus dem Schoß habe ich dich vor dem Morgenstern gezeugt“. Doch wurde deutlich, dass das hebräische Original der zweiten Zeile des Verses eher wie folgt zu verstehen ist: „aus dem Schoß, aus der Morgen-

---

8 Barthélemy, Psaumes (s. Anm. 1), 744f.

9 Barthélemy, Psaumes (s. Anm. 1), 745.

röte habe ich dich gezeugt". Dies bedeutet: wie eine Gestirngottheit, einen Morgenstern (oder den Morgenstern) habe ich dich über den Kosmos aufgehen lassen. Gott ist ja Urheber der Gestirne, Gen 1,14–19; Dtn 4,19; Jes 40,26; Jer 31,35; Ps 8,4; 148,1–6; Ijob 38,7 („Sterne des Morgens"! Die LXX hat diese Wendung „Sterne des Morgens" nicht) usw.

4 Ps 110,3 im MT

V. 3 besteht im MT aus zwei Nominalsätzen.[10] JHWH ist der Sprechende („dein Volk, deine Jugend"). Der in V. 1 schon angesprochene „Herr" („mein Herr" auf den Lippen des Psalmendichters: „Spruch JHWHs zu meinem Herrn") ist der in V. 3 Angeredete. In der ersten Zeile ist „dein Volk" Subjekt, in der zweiten Zeile ist es „der Tau deiner Jugend". Die erste Zeile oder der erste Stichos bezeichnet das Volk dieses von JHWH ausgewählten königlichen Mitregenten, den er neben sich auf seinen eigenen Thron erheben will, als עם נדבת, „Volk der großmütigen Sinnesarten". In Ri 5,2.9 finden sich die Wendungen: בהתנדב עם, „wenn sich das Volk (d. h. das Heer) voll Großmut erweist" (V. 2) und בעם המתנדבים, „ihr, die ihr euch im Volk oder Heer voll Großmut erweist" (V. 9), zwei Verse also, die mit נדב hitpael und mit עם gebildet sind. Der Zusammenhang, in dem diese beiden Ausdrücke fallen, ist der Krieg, in welchem sich „das Volk" spontan und ohne zu zögern einsetzt. Das ist seine großmütige Sinnesart. „Das Volk" ist das Heer, das allein ja den Krieg führen kann. Dieser Zusammenhang verbindet Ri 5,2.9 mit Ps 110,3, erster Stichos, weil hier ebenfalls der Krieg den Zusammenhang bildet. Diesen bezeichnet in der Tat die Wendung „am Tag deiner Kraft", ביום חילך. „Der Tag deiner Kraft" meint den Tag, an dem du deine militärische Macht offenkundig werden lässt. Das geschieht im Krieg. Die Gemeinsamkeit zwischen Ps 110,3, erster Stichos einerseits und Ri 5,2.9 anderseits ist demgemäß dreifach: es ist derselbe Kontext des Heeres Israels in der kriegerischen Auseinandersetzung, die großherzige Tapferkeit des Heeres im Ausdruck התנדב und נדבת und die Rolle dieses Heeres, das als עם, „Volk" bezeichnet wird. Überdies kämpft dieses Heer in „heiligem Glanz", Ps 110,3, und zusammen mit den Sternen vom Himmel her, Ri 5,20.

[10] Zur Interpretation von Ps 110,3 in MT kann man heranziehen F. Hitzig, Die Psalmen übersetzt und ausgelegt, Bd. 2, Leipzig/Heidelberg 1865, 317–325; F. Delitzsch, Die Psalmen (Bibl. Kommentar über das A.T. 4,1), Leipzig 1894, 676–686; E. König, Die Psalmen eingeleitet, übersetzt und erklärt, Gütersloh 1927, 492–500, in der Hauptsache auch C.A. Briggs, The Book of Psalms, vol. 2 (ICC) Edinburgh 1987, 373–381. Sonst pflegen die Kommentare einen eigenen Text herzustellen, den sie dann ihrer Erklärung zugrunde legen.

Subjekt des zweiten Stichos von V. 3 ist nicht mehr das Heer des Königs, sondern „der Tau deiner Jugend“. Die Wendung ist metaphorisch, während die erste Zeile, V. 3a, die gemeinte Sache direkt bezeichnet hatte. Die Jugend gleicht dem Tau, der aus dem Schoß der Morgenröte hervortritt: „für dich ist der Tau deiner Jugend aus dem Schoß der Morgenröte“. Jugend und Tau aus dem Schoße des Morgens gleichen einander. Beide stehen an einem Anfang, der Tau am Anfang eines neuen Tages und die Jugend am Anfang eines Lebens. Beide sind Verheißungen und beide bedeuten Fruchtbarkeit, denn der Tau bringt die Feuchtigkeit, deren der Tag bedarf, und die Jugend des Königs bringt die Kraft, die die glückliche Regierung des Volkes braucht. Die Jugend des Königs als Segensprivileg erscheint in Ps 89,46. Es ist ein Fluch, dass JHWH im Zorn die Jugend des Messias abgekürzt hat. „Jugend“ ist somit eine Gunst, die JHWH seinem König normalerweise erweist. Der Begriff ist in Ps 89 עלומים. ילדות erklärt sich in Ps 110,3 vom ursprünglichen Verb ילד her, das die Redaktoren so geringfügig wie möglich retuschieren wollten. Die Jugend des gesalbten Königs ist demgemäß eine bekannte Vorstellung, an die V. 3b MT anknüpft. David war jung, als er sich dem Zweikampf mit Goliath stellte, und das war der Beginn seiner ganzen segensvollen Regierung.[11]

Der Begriff משחר, „Morgenröte“ ist im ganzen AT nur hier belegt. Es handelt sich um eine mit מחשך im Verhältnis zu חשך analoge Nominalbildung[12], denn sowohl שחר als auch חשך sind *segolata*. Da die in V. 3b unmittelbar vorhergehende Wendung מרחם sowohl ohne Artikel als auch ohne *nomen rectum* dasteht, erwartet man ein solches, und משחר entspricht ihm. LXX hat jedoch dieses Wort als das häufig bezeugte Nomen שחר mit der Präposition מן aufgefasst. Diese Auffassung führt zu einer schwierigeren Satzkonstruktion, die aber mitnichten unmöglich ist, wie oben dargetan wurde. Da die hebräische Vorlage der LXX jedoch nicht nur grammatisch schwieriger ist, sondern auch wegen polytheistischer Konnotationen inhaltliche Bedenken wecken kann, wird die Vermutung verstärkt, MT habe das einmalige Wort משחר geprägt, um beide Schwierigkeiten, die des Satzbaus und jene der anstößigen Gottesvorstellung JHWHs, zu umgehen.

Diesen segensvollen Tau der Jugend verspricht JHWH seinem König, den er sich zu seinem Mitregenten erwählt: לך, „dir“ wird „der Tau deiner Jugend“ sein. Es wäre von der Form her vorstellbar, לך als Imperativ von הלך

11 „Jugend“ wird an dieser Stelle auch als „junge Mannschaft von Kriegern“ gedeutet, so Hitzig, Delitzsch, König, Briggs (s. Anm. 10). Wegen der Parallele zu Ps 89,46 ist das weniger wahrscheinlich.

12 Barthélemy, Psaumes (s. Anm. 1), 746, nach Delitzsch, Psalmen (s. Anm. 10), S. 681.

zu deuten.[13] Aber die Wendung מרחם, „aus dem Schoße“ würde eher יצא verlangen, „aus dem Schoß hervorkommen“, als das Verb הלך. Auf zehn Belege von מן mit רחם gibt es fünf mit dem Verb יצא im Qal oder hifil, jedoch keinen mit הלך: Num 12,12; Jer 1,5; 20,18; Ijob 10,18 hif; 38,8. In den vier verbleibenden Wendungen bildet der Ausdruck מרחם eine Umstandsbestimmung der Zeit ohne Verb: vom Mutterschoß an. Analoges gilt für בטן. Daher liegt es näher, לך als „für dich“ zu verstehen. Es ist nach alledem kein Imperativ, sondern ein Nominalsatz, der ein Versprechen ausdrückt: „dir soll der Tau der Jugend sein“.

Die Metapher des Taus hat ein Gegenstück in Ps 72,6, wo der König Gottes (V. 1) wie Regen ist, der auf das Vlies niedersteigt, und wie ein feiner Niederschlag, der die Erde befeuchtet. Einen ähnlichen Vergleich macht das Testament Davids in 2Sam 23,4, denn der gerechte Walter oder Herrscher ist „wie das Licht am Morgen, wenn die Sonne aufgeht, der Morgen ohne Wolken; vom Glanz, vom Regen (sprosst) das Gras aus der Erde“. An beiden Stellen ist der König wie Regen, der die Erde fruchtbar macht, während 2Sam 23,4 insbesondere den Regen am Morgen bei Sonnenaufgang mit dem König und mit seinem Glanz vergleicht. Ps 110,3 MT und das Testament Davids in 2Sam 23,4 beschreiben den von Gott gesegneten König mit einem Morgen bei Sonnenaufgang voll von Tau (Ps 110) und Regen (2Sam 23). Beide Stellen erwähnen göttliche Herrlichkeit (הדרי־קדש) (Ps 110) und Glanz (נגה) (2Sam 23) dieser morgendlichen Erscheinung. Ps 72,6 sieht im König einen Regen und einen die Erde befeuchtenden Niederschlag im Angesicht von Sonne und Mond, wie Ps 110,3 ihn als Tau preist. Vielleicht verbindet sich mit dem Tau *der Jugend* auch die Erinnerung an die Salbung mit Öl, die in Ps 133,2–3 zusammen göttlichen Segen versinnbildlichen. Tau kommt vom Himmel, Dtn 33,13, von JHWH, Mi 5,6, und JHWH selbst ist wie Tau, Hos 14,6. Er ist somit ein Ausdruck göttlichen Segens für Israel und für die Menschen, denn der Rest Jakobs wird wie Tau für die Menschheit sein, Mi 5,6. Die von Gott Gesegneten sind selbst ein Tau, und Gott ist ein Tau. So wird in Ps 110,3 der junge Mitregent JHWHs zu einer Quelle von Tau.

Zusammenfassend lässt sich Ps 110,3 als preisende Evokation von zwei Gunsterweisen JHWHs an den neuen König deuten, den er zum Mitregenten einsetzen will: das Heer des Königs wird ihm im Krieg tapfer und spontan großmütigste Hilfe unter göttlichem Glanz erweisen, und der König selbst wird von Jugend auf wie frühmorgendlicher Tau für sein Volk sein, der Fruchtbarkeit und Gedeihen ermöglicht.

[13] Barthélemy, Psaumes (s. Anm. 1), 746.

5 Vergleich der Textformen des MT und der LXX in Ps 110(109),3

Im MT gibt JHWH seinem König und Mitregenten bei der Investitur zwei *Garantien* oder Verheißungen: ihm steht ein willfähriges Heer in göttlichem Glanz zu Gebot, V. 3a, und er ist von Jugend auf Segen, V. 3b, welcher nach Ps 133,3 mit Tau bezeichnet wird. Demgegenüber gibt ihm JHWH bei seiner Investitur gemäß der LXX großherzige göttliche Gaben (נדבת vonseiten JHWHs wie in Hos 14,5) oder eine großherzige Sinnesart in göttlichem Glanz (נדבת aufseiten des Königs als dessen Vorzug und Tugend), V. 3a, und er zeugt ihn jetzt aus einem Schoß, aus der Morgenröte, um ihn zu seinem Mitregenten zu machen. V. 3 ist somit der erste, königliche Teil der Investitur, während V. 4 deren zweiten, priesterlichen Teil darstellt: „du wirst jetzt zum Priester nach der Art Melchisedeks eingesetzt“. Die Investitur zum König in V. 3b verwendet das Bild der Zeugung. JHWH zeugt aus „einem Schoß, nämlich aus Morgenlicht“. Dieses entsprach in der hebräischen Vorlage der LXX im Vergleich mit den vier Konsonanten משחר des MT aller Wahrscheinlichkeit nach שחר mit der Präposition מן, wie oben schon vermutet wurde. Denn LXX hat vor jedem der beiden Substantive, „Schoß“, γαστήρ, und „Morgenrot, Morgenlicht“, ἑωσφόρος, eine eigene Präposition gelesen, die מן entspricht: ἐκ γαστρός und πρὸ ἑωσφόρου. Bei der sorgfältigen Übersetzungsweise der LXX, die jedem hebräischen Wort ein griechisches entsprechen lässt, und zwar in derselben Reihenfolge, ist es sozusagen sicher, dass sie משחר als מן mit שחר gelesen hat.

Jes 14,12 bezeichnet den Morgenstern, die Venus, auf hebräisch הילל, als „Sohn des Morgenlichts“, בן־שחר. An dieser Stelle apostrophieren die einst vom König von Babylon besiegten und getöteten Könige in der Totenwelt ihren Tyrannen bei seiner Ankunft in der Scheol in bitterer Ironie und erinnern ihn, der jetzt auf Würmern gebettet ist, daran, dass er sich einst wie der am Himmel glänzende Morgenstern vorkam, der aber nun vom Himmel in die Totenwelt gestürzt ist: „Wie bist du vom Himmel herabgestürzt, Morgenstern, Sohn des Morgenlichts, (und jetzt auch) abgeschnitten für die Erde“. Die Hybris dieses Herrschers führt zum Vergleich mit dem einsam strahlenden Morgenstern, der ein Gott ist, da man ihn als *Sohn* des שחר, des Morgenlichts vorstellt.

Da JHWH in Ps 110,3b LXX den König bei seiner Investitur als von ihm „aus Morgenlicht“ gezeugt anspricht, kann eine *Parallele* zwischen ihm und dem „Sohn des Morgenlichts“ von Jes 14,12 herausgelesen werden. Sie rückt diesen König in die Nähe des Königs von Babylon vor dessen Sturz, denn damals war auch er ein „Sohn des Morgenlichts“. Die Zeugung des Königs durch JHWH „aus einem Schoß, aus Morgenlicht“ macht ferner seine Investitur zu einem himmlischen, astralen und göttlichen Geschehen.

Der König bekommt eine himmlisch-göttliche Wesensart! Da „Schoß“ und „Morgenlicht“, aus denen der König bei seiner Investitur hervortritt, durch keine Genitivbestimmungen näher bezeichnet werden, könnte das Verbum „ich habe dich gezeugt aus Schoß, aus Morgenlicht“ sogar dazu verleiten, JHWH mit dem Gott des Morgenlichts zu identifizieren. Eines ist klar: Die Formulierung von Ps 110,3b ist in der hebräischen Vorlage der LXX so geheimnisvoll unbestimmt, dass sie hinsichtlich JHWHs und hinsichtlich der Natur des Königs unannehmbare Vorstellungen wecken kann, umso mehr als es sich um eine Deklaration JHWHs selbst handelt. Es ist ja in der Tat ein göttliches Wort, נאם יהוה, V. 1.

Bemerkenswerterweise ist in MT demgegenüber nicht der leiseste Hauch von solchen missverständlichen Auffassungen vorhanden: es ist nur vom willfährigen Heer des Königs die Rede, wie in Ri 5 und in Entsprechung mit Davids Helden, z. B. in 2Sam 23,8–39, sowie von seiner segensvollen Gegenwart seit seiner Jugend in Analogie mit ähnlichen biblischen Reflexionen über König und Priester in 2Sam 23,4; Ps 89,46; Ps 72; Ps 133. Überdies ist der griechische Wortlaut der LXX-Wiedergabe seinerseits gleichfalls weniger verfänglich als seine hebräische Vorlage. Denn durch die zwar seltenere, aber mögliche zeitliche Deutung der Präposition מן vor שחר, „Morgenlicht“, im Sinne von „vor“, πρὸ, hat der griechische Übersetzer שחר, „das Morgenlicht“ als möglichen Handelnden aus dem Geschehen herausgenommen und ihn zu einem reinen Zeitindikator umgedeutet: „vor dem Morgenstern“, d. h. sehr früh. Damit ist jeder Bezug zu Jes 14,12 ausgeschlossen worden. So bleibt als Unbekannte in V. 3b nur noch: „aus einem Schoß“, übertragen als ἐκ γαστρός. Diese Umstandsangabe ohne Näherbestimmung kann vielleicht in LXX auf JHWH bezogen werden: „aus ihm heraus“. Wie MT hat aber der griechische Übersetzer seinerseits durch eine winzige Umdeutung einer Präposition מן als „bevor“ dem Stichos Ps 110,3b ebenfalls einen guten Teil seiner bedenklichen Mehrdeutigkeit genommen.

Es scheint nahe zu liegen, die Umwandlung einer der beiden Textgestalten so zu erklären, dass die sowohl grammatisch als auch theologisch schwierigere Form durch eine sprachlich geglättetere und inhaltlich unanstößigere ersetzt wurde. In dieser Perspektive ist die Ausgangsform jene der hebräischen Vorlage der LXX, die am stärksten vereinfachte Gestalt ist hingegen MT. Denn beide unbestimmten Umstandsangaben mit מן, „aus Schoß, aus Morgenlicht“ sind einer einzigen bestimmten Wendung „aus dem Schoß des Morgengrauens“ gewichen, und der neue Text bietet überhaupt keine Handhabe mehr zu astralen polytheistischen Deutungen oder auch zu Parallelen mit dem König von Babylon. Der griechische Übersetzer der LXX hat die Textgestalt, die ihm vorlag, nicht angetastet. Aber er hat eine zeitliche Deutungsmöglichkeit der Präposition מן ausgenützt, um dem Wortlaut seiner

Vorlage ein Stück ihrer Missverständlichkeit zu nehmen. So steht LXX *als Übertragung* zwischen den beiden Textgestalten ihrer hebräischen Vorlage und der Umgestaltung derselben im MT. Sie bezeugt diese Vorlage, weil sie älter als der protomasoretische Text ist, aber sie folgt ihr nicht in ihrem ursprünglich beabsichtigten Sinn.

6 Typologie mit Gideon

Der hauptsächliche Unterschied zwischen MT und LXX in Ps 110 steht im zweiten Stichos von V. 3: לך טל ילדתך, „dir (ist) der Tau deiner Jugend" (MT) gegenüber „ich habe dich gezeugt". Wie lässt sich der Nominalsatz „dir gehört der Tau deiner Jugend" erklären? Die Bestimmung am Anfang: „aus dem Schoß des Morgenrots" legt den Gedanken an den Tau ganz natürlich nahe, aber der Dativ „dir (ist)" und die Genitivdetermination „deiner Jugend" bleiben dabei noch unerklärt. Dieser Genitiv und die Prädikation „dir gehört der Tau deiner Jugend" haben keine Parallele im AT, während „ich habe dich gezeugt" mit JHWH als Subjekt und dem sich auf den davidischen König beziehenden Personalpronomen bekanntlich eine Parallele in Ps 2,7 hat.

Eine einzige andere Stelle der hebräischen Bibel erwähnt indessen den Tau wie in Ps 110,3 MT gerade im Moment der Investitur eines neuen königlichen oder herrscherlichen Beauftragten von seiten JHWHs. Es ist die Einsetzung Gideons zum Richter, die Gott durch zweimaligen Tau *am Morgen* als echt erwies, Ri 6,36–40. Beiden Stellen, Ps 110 und Ri 6, ist die göttliche Einsetzung eines Gebieters und Retters über Israel und das Zeichen des Taus am Morgen gemeinsam. Ps 110,3 drückt sie durch den prophetischen Auftrag JHWHs „an meinen Herrn", לאדני, aus: „setz dich mir zur rechten Seite!", während Ri 6,11–24.36–40 sie in der sog. Berufungsgeschichte Gideons erzählt.

Diese Parallele zwischen Ps 110,3b MT und Ri 6 hat Stützen in zahlreichen weiteren Entsprechungen zwischen Ps 110 und der Gideonerzählung in Ri 6–8. Es sind die folgenden: „der Tau der Jugend", V. 3b MT, passt zur Berufung Gideons als eines noch jungen Menschen, Ri 6,15 („ich bin der kleinste, הצעיר, im Haus meines Vaters"), ähnlich wie David bei seiner Investitur durch Samuels Salbung „der kleinste", הקטן, der Söhne in seiner Familie war, 1Sam 16,11, und wie sich Salomo in Gibeon in einer investiturähnlichen Begegnung mit JHWH im Traume als „kleinen Knaben", נער קטן, bezeichnete, 1Kön 3,7. Die Jugendlichkeit Gideons im Augenblick seiner Berufung folgt übrigens ebenfalls aus seinem vierzigjährigen richterlichen Herrschen über Israel, Ri 8,28.

Eine weitere Entsprechung zwischen Ps 110 und der Gideonerzählung verbindet V. 5, das Zerschmettern von Königen, mit dem Sieg Gideons über die Fürsten Oreb und Seeb, Ri 7,25, und die Könige Säbach und Zalmunna, Ri 8,21, die Gideon tötete. Da Ps 110,6 eine große Zahl von Gefallenen über das ganze Land hinweg ankündigt, so könnte man das gut mit der riesigen Menge der gefallenen Feinde Gideons in Ri 8,10 und der Verfolgung der Fliehenden bis an die Grenzen im Norden und Osten des israelitschen Gebietes, Ri 7,22–24, vergleichen. Wenn Ps 110 mit dem Trinken aus dem Bach und dem stolzen Aufheben des Hauptes schließt, V. 7, mag ein Leser an den Text des Trinkens denken, dank welchem Gideon sein Heer (עם) von 300 Mann aushob, Ri 7,4–8, und an das Aufheben des Hauptes Midians, dem Gideon nach Ri 8,28 ein Ende setzte. Schließlich zeichnet sich das Heer des Herrschers von Ps 110,3a MT durch Großherzigkeit aus, wie die Israeliten großherzig von den Ismaeliten erbeutete goldene Ringe und andere Kostbarkeiten aus der Kriegsbeute in einen Mantel warfen, damit Gideon daraus ein Efod für den Kult herstellen konnte, Ri 8,24–27.

Diese Analogien haben nichts Zwingendes an sich, weil sie ja auch gar nicht auf einem gleichen Vokabular beruhen, das sowohl in Ps 110 als auch in Ri 6–8 verwendet wäre. Es handelt sich vielmehr um sachliche Parallelen, die man bei einer *schriftgelehrten* Lektüre von Ps 110 mit Ri 6–8 herstellen mag, wenn man will.

Doch würde wohl niemand solche Analogien zwischen Ps 110 *in der LXX* und Ri 6–8 erblicken, weil die hauptsächliche Berührung hier fehlt, nämlich die Zusage JHWHs: „dir ist der *Tau* deiner Jugend“ im Rahmen der göttlichen Investitur eines von ihm erwählten, jungen Herrschers. Denn *nur hier* in Ps 110,3 *im MT* und in Ri 6,11–24,36–40 gehört der Tau am Morgen zum Vorgang der Einsetzung eines jungen Herrschers und Retters des Volkes JHWHs. Daraus darf man vielleicht den Schluss ziehen, dass es die Absicht der Neufassung von Ps 110,3 im MT war, die Analogie zwischen dem in der Prophetie JHWHs angeredeten Herrscher von Ps 110,1–4 und Gideon herzustellen. Für die Redaktoren dieser Textgestalt hat der Ausdruck „aus Schoß, aus Morgenrot“, מרחם משחר, die Idee des Taus der Morgenfrühe nahegelegt, und diese führte weiter zum Tau Gideons in einer für den Midrasch charakteristischen Assoziation. Dieser dem Richter Gideon ähnliche Gebieter wäre demgemäß weder ein König noch ein Davidssohn! Er wäre vielmehr wie einer von Israels antiken Richtern, eben wie Gideon, kein König, wie ja auch Gideon das Königtum über Israel abgelehnt hatte, weil JHWH dessen König war, Ri 8,22–23, aber Mitregent JHWHs, thronend zu seiner Rechten, Ps 110,1, regierend in seinem Auftrag, Ri 6–7. In einer solchen Perspektive würde sich auch V. 4 gut erklären. „Priester nach der Weise Melchisedeks“ würde zum Bau des Altares יהוה שלום, *JHWH schalom*, Ri 6,24, passen, weil

Melchisedek König von *Schalem* war, Gen 14,18, und weil Gideon zwar aus Manasse stammte, Ri 6,25, aber Opfer darbringen durfte wie ein Priester, Ri 6,28.

Zusammengefasst lässt sich Ps 110,3 im MT als eine Umdeutung des Psalms verstehen, die ihm eine nicht polytheistisch missverständliche und eine nicht-messianische, d. h. nicht-davidische Bedeutung verlieh. Der von JHWH einzusetzende junge Retter und Richter, V. 6 (ידין), gleicht Gideon. Trifft diese Ausrichtung des Psalms im MT zu, dann würde die Neufassung von V. 3 gut zur beginnenden hasmonäischen Zeit passen. Die Hasmonäer waren keine Davididen, und sie hatten ihre Revolution mit der Zerstörung eines heidnischen Altars in Modeïn, 1Makk 2,15–28, eingeleitet, ganz so wie Gideon seine Investitur zum Richter und Retter Israels von seiten JHWHs mit dem Zeichen des Taus in der Frühe unmittelbar nach der Zerstörung des Baalsaltares in Ofra erhalten hatte, Ri 6,25–32. Deshalb hieß er ja Jerubbaal, „Baalbekämpfer“, Ri 6,32. Ps 110 in der Form des MT kann so als prophetische Legitimierung des neuen „Richters“ Israels gelesen werden, die in 1Makk 14,31, dem Investiturprotokoll Simeons im Tempel vom 14. Sept. 140 v.Chr. ja auch implizit vorausgesetzt wird. Wie Ps 2; 89; 132 den König aus Davids Haus durch göttliche Verlautbarungen JHWHs legitimieren, so tut es Ps 110 für den neuen Gebieter, der Gideon gleicht. Ps 110 verwendet für ihn übrigens nie den Titel König, während ihn Ps 2,6; 89,19 für die Davidssöhne gebrauchen. Dasselbe gilt für den Titel „Gesalbter“, משיח, den Ps 2; 89; 132 verwenden, nicht aber Ps 110. MT hat nach alledem Ps 110,3 der polytheistischen Konnotationen entkleidet, die in der Vorlage der LXX standen, und die der griechische Übersetzer in seiner Übertragung schon entschärft hatte, und gleichzeitig hat er in ihn eine midraschartige Typologie zwischen dem neuen Herrscher und Retter in Zion (vielleicht aus dem hasmonäischen Haus) und Gideon eingetragen. So hatte dieses Haus eine mit dem davidischen Haus vergleichbare prophetische Weisung aus dem Munde JHWHs erhalten, die seine herrscherliche Gewalt über das Volk Israel als berechtigt erwies.

7 Zusammenfassung und Ergebnisse

Das zu lösende textkritische Problem ist der bedeutende Unterschied zwischen Ps 110(109),3 in MT und LXX. Erklärt er sich am einfachsten und auf das Überzeugendste als Ergebnis von Textverderbnissen oder von literarischen, redaktionellen Umgestaltungen? Diese Fragestellung setzt voraus, dass dieser V. 3 in MT und LXX von einer gemeinsamen ursprünglichen Gestalt ausgeht.

Die Untersuchung ergibt, dass die Unterschiede sowohl die Interpretation der konsonantisch geschriebenen Ausdrücke (Vokalisierung) als auch zwei Überschüsse in MT betreffen, nämlich die beiden Wörter לְךָ, „dir“ und טַל, „Tau“. Diese lassen sich nicht als Verderbnisse einer ursprünglichen Basis deuten. Umgekehrt lässt sich ihr Fehlen in LXX nicht als Ausfall durch einen der üblichen Irrtümer erklären, die Textausfälle verursachen. Weil die textkritischen Erklärungsmöglichkeiten für diese beiden Textüberschüsse ihren Dienst versagen, legt es sich heuristisch nahe, eine Erklärung auf dem Weg über die literarische oder redaktionelle Umgestaltung des Textes zu versuchen. (Statt dem neutralen „literarisch“ wäre übrigens vielleicht „theologisch“ die spezifischere Qualifikation der in einem solchen Fall anzunehmenden Redaktion.)

Dafür müssen einleuchtende Gründe beigebracht werden können, die erklären, warum eine der beiden Textgestalten verändert wurde. Für Ps 110(109),3 zeigt es sich, dass die der LXX vorliegende Form polytheistische Züge trägt (JHWH zeugt einen Herrscher aus einem Schoß, aus dem Morgenlicht, d. h. aus einer astralen Größe). Ferner besteht eine Parallele zwischen dem Sohn der Morgenfrühe in Jes 14,12 (dem König von Babylon) und dem Herrscher in Ps 110,3. Überdies ist der doppelte präpositionale Ausdruck מרחם משחר ohne Konjunktion und ohne Genitivbestimmungen sprachlich ungewöhnlich und daher schwierig. Die Textgestalt des MT weist keine dieser Schwierigkeiten auf. Daher scheint es einleuchtend, beim Fehlen textkritischer Erklärungsmöglichkeiten seine Textform als Ergebnis einer theologisch-redaktionellen Umgestaltung der Textgestalt der LXX zu erklären.

Diese Erklärung impliziert, dass die griechische Textgestalt der LXX jene hebräische Vorlage widerspiegelt, welche MT redaktionell umgestaltet hat. Man muss deshalb zeigen, dass der griechische Text der LXX nichts enthält, was keiner hebräischen Formulierung entsprechen könnte. Das ist tatsächlich der Fall. Der Vergleich von MT und hebräischer Vorlage von LXX macht keine Annahme einer dritten Textgestalt notwendig, von dem MT und LXX-Vorlage gemeinsam abstammen. Das Verhältnis kann hinreichend als Weg von der Form „LXX-Vorlage zu MT“ erklärt werden.

Damit diese theologische und redaktionelle Erklärung von Ps 110(109),3 in MT überzeugt, ist es überdies nötig, ihren Sinn in V. 3 selbst und im gesamten Psalm 110 nachzuzeichnen. Denn falls die postulierte Umarbeitung von V. 3 in MT wie einer Faust aufs Auge gliche, aus der nur Dunkelheit und Chaos flössen, vermöchte sie nicht einzuleuchten. Die Untersuchung zeigt indessen, dass die redaktionelle Schaffung der Metapher Tau auf das Natürlichste aus den vorhergehenden Metaphern „Schoß“ und „Morgenlicht“ und aus der Verbindung von Tau und Segen folgt.

In einem weiter ausgreifenden, aber etwas weniger evidenten Schritt hat die Untersuchung zu zeigen versucht, dass die pronominale Wendung „für dich der Tau deiner Jugend“ auf Gideons Erprobung seiner Einsetzung zum Richter über Israel anspielen könnte, Ri 6,36–40. Damals war Gideon jung. Der Grund für diese Deutung ist der gemeinsame Kontext beider Stellen, Ps 110 und Ri 6. An beiden spielt der Tau am Morgen eine Rolle. Das verbindet nur diese beiden Stellen in der Bibel. Sowohl Ps 110 als auch Ri 6 thematisieren ferner JHWHs Einsetzung eines Herrschers (über Israel in Ri 6, auf dem Zion in Ps 110), der nicht König heißt! Die Untersuchung von Ps 110 als ganzem in MT ergibt, dass der Psalm gut als Einsetzung eines Herrschers oder Mandanten JHWHs in der Art eines Richters über Israel gelesen werden kann. So gelesen gibt er in der Tat einen zusammenhängenden und in sich stimmigen typologischen Sinn. Überraschenderweise bezieht sich Ps 110 dann aber nicht auf einen Davididen, sondern auf einen Regenten in Analogie zu Gideon und damit zu den „Richtern“ des Richterbuches. Dies würde sich sehr wohl in die frühe, vorkönigliche Phase der Hasmonäerfürsten, z. B. Simeons, einordnen lassen, die ja gewiss für ihre nicht-davidische Herrschaft über Juda (und damit über „Israel“) den Nachweis einer religiösen Berechtigung brauchten.

Träfe diese Erklärung der theologischen und redaktionellen Umgestaltung von Ps 110(109),3 in MT zu, dann würde sie eine *schriftgelehrte* Behandlung implizieren, weil sie einerseits besonders wegen Jes 14,12 polytheistische Deutungsmöglichkeiten oder Deutungsgefahren beseitigen und andererseits dank der Analogie mit Ri 6–8 Raum für eine Herrschaft über Israel neben dem davidischen Königshaus schaffen wollte. Die theologische Redaktion wäre schriftgelehrt, weil sie den Psalm im Horizont und Vergleich mit andern biblischen Texten interpretiert und in Einklang mit dem Gesamttrend der Heiligen Schriften Anstößiges aus ihnen entfernt. Es sei jedoch zugegeben, dass einer solchen Erklärung der Umgestaltung von Ps 110(109),3 in MT etwas Unbeweisbares anhaftet.

Ganz am Ende noch eine terminologische Klärung als Nachtrag und zur Verhinderung eines Missverständnisses. Mit der Abkürzung MT ist der masoretische (vokalisierte) Text mitsamt seinem konsonantischen Vorläufertext gemeint, der *für Ps 110,3*, wie deutlich wurde, ins 2. vorchristliche Jahrhundert hinaufreichen mag. Da er aber in den *Psalmen allgemein* meistens mit der hebräischen Vorlage der LXX zusammengeht, ist er auf weiteste Strecken älter.

8 Hauptergebnis für die Textgeschichte: protomasoretische Redaktion und griechische Interpretation von Ps 110(109),3

Trifft die hier vorgeschlagene Erklärung des Unterschieds zwischen den beiden Textgestalten von Ps 110(109),3 in MT und LXX zu, dann wirft sie eine neue, für die Textgeschichte der Bibel weitreichende Frage auf. Es ist diese: wer durfte am Ende des 3. oder im 2. vorchristlichen Jahrhundert ein überliefertes prophetisches Wort umgestalten? Man vergegenwärtige sich die Schwierigkeit! Ps 110(109),1–4 enthält ein Wort JHWHs, wie V. 1 und V. 4 ganz klar erkennen lassen. Der prophetische Übermittler von JHWHs Wort war der Psalmenüberschrift gemäß David, V. 1. Entweder LXX (ihre hebräische Vorlage oder die Übersetzung) oder MT haben der hier gegebenen Erklärung zufolge dieses Wort Gottes in V. 3 umformuliert. Dass dies am ehesten im 3. oder 2. Jahrhundert geschah, folgt aus dem Datum der LXX-Übertragung der Psalmen. Welches immer die verändernde Redaktion war, ob LXX oder MT, ändert an der Problematik nichts. Es gab offenbar in dieser Phase der Übermittlung der Bibel Kreise, die sich für befugt hielten, auch eine prophetische und damit eine *göttliche* Kundgebung umzuformulieren! Nach der hier vorliegenden Erklärung waren es die Urheber der protomasoretischen Form des Textes, die sich mit dieser Befugnis ausgestattet glaubten.

Eine Analogie zu solcher prophetischer Vollmacht von *Tradenten*, deren Amt es ist, prophetische Worte aus Gottes Munde zu bewahren, ist die prophetische Interpretation prophetischer Worte durch den „Lehrer der Gerechtigkeit“ im *Pescher Habakuk*, 1QpHab 7,4–5. Bei beiden ist der Umgang mit prophetisch vermittelten Gottesworten selbst prophetisch und von Gott inspiriert.

Vielleicht darf auch die Idee einer abgeleiteten Prophetie der Sänger in 1Chr 25,1–8 nach MT (nicht nach der ursprünglichen LXX!) hier als weitere Analogie erwähnt werden. In MT waren die Sänger als Musiker Propheten unter der Oberleitung Davids, 1Chr 25,2. Dieses Charisma bedeutet, dass die Musik von Gott eingegeben war, zuerst David, Ps 151, dann den Tempelmusikern. Jedesmal, so darf gefolgert werden, wenn sie in der Liturgie spielten, geschah prophetische, göttliche Eingebung. Diese Vorstellung ist für MT spezifisch, während sie in der ältesten LXX fehlt. MT wäre demgemäß von einer fortwirkenden subsidiären Prophetie überzeugt.

Wie dem auch sei, die Differenz zwischen MT und LXX in Ps 110(109),3 impliziert im theologischen Verständnis der Schrift eine göttliche (oder prophetische) Vollmacht, welche bestimmte Sachwalter der Schrift ermächtigte, einen überlieferten Wortlaut umzuformulieren. Nach dem oben Dargelegten bezeugt LXX die textgeschichtliche Phase vor diesem literarisch-theologi-

schen Eingriff, während MT die Umformulierung belegt. Diese würde sich zeitlich am besten nach der Übersetzung der LXX am Anfang des 2. Jh. (oder am Ende des 3. Jh.) ansetzen lassen.

Denn der griechische Übersetzer von Ps 110(109) hatte den unangetasteten, ursprünglichen Text von V. 3 vor sich, der ihm offensichtlich Schwierigkeiten bereitete. Seine Übertragung zeigt das. Er behalf sich mit einer differenzierten Wiedergabe von מן in V. 3b: ἐκ γαστρός und πρὸ ἑωσφόρου. Diese doppelte Übersetzung erlaubte es ihm, wie gesagt, jede Identifikation zwischen dem neuen König, JHWHs Mitregenten, und dem König von Babylon, Jes 14,12, und jede Vorstellung eines Gestirngottes, aus dessen Schoß JHWH diesen neuen König zeugen würde, auszuschließen. Nach alledem stand für ihn der Text fest. Er durfte nicht umformuliert werden. Er konnte lediglich mit Hilfe der Übersetzung neu gedeutet werden.

Der Herausgeber des protomasoretischen Textes hat nach alldem jedoch den vorgegebenen Wortlaut leichten Veränderungen vokalischer, konsonantischer und redaktioneller Art unterworfen und ihn damit im Einklang mit anderen biblischen Stellen umformuliert. Paradox zusammengefasst: LXX hat ihre hebräische Vorlage als Gottes prophetisches Wort nicht angetastet, sondern durch Übertragung gedeutet, während die Schöpfer und Herausgeber des protomasoretischen Textes weiter gingen und ihre Vorlage redaktionell umgestaltet haben, um ihr einen theologisch annehmbareren Sinn zu verleihen.

Propheten /
Prophètes

Christian-Bernard Amphoux / Mathilde Aussedat / Arnaud Sérandour

Jr 10,1–10: les enjeux des deux formes

Jer 10,1–10: das Problem der zwei Versionen

Das Jeremiabuch liegt in zwei Redaktionen vor, einer kurzen (LXX), hauptsächlich griechisch überliefert, und einer langen (MT), insgesamt bezeugt von hebräischen (jedoch auch einigen griechischen) Manuskripten sowie der Vulgata.

Inhaltliche Unterschiede zeigen sich besonders in Kapitel 10: die kurze Fassung predigt den Gehorsam des „Hauses Israel" gegenüber seinem Gott und die Bedeutungslosigkeit des Götzendienstes (Fremdgötterpolemik), während die lange Fassung u.a. Namen hinzufügt, die die Heiligkeit Gottes sowie dessen königlichen Anspruch betonen.

Die längere Version scheint eine Rezension aus hasmonäischer Zeit zu sein, erkennbar an dem Bezug zu aktuellen Fragen der Legitimität der neuen Dynastie und deren politischer Souveränität. Diese Problematik findet ihren Ausdruck in der Darstellung der wertvollen Stoffe, aus denen die Fremdgötter gemacht sind – sie verweisen auf die für die Tempeleinrichtung verwendeten Farben und Materialien. Der Tempel wird mit Blick auf die neue politische Situation in seiner Doppelfunktion beschrieben: Er ist Heiligtum und Königssitz zugleich.

Die thematische Analyse Jer 10,1–10 schließt sich in ihrem Ergebnis P.-M. Bogaert an, der in seiner formalen Untersuchung die Ursprünglichkeit des kürzeren Septuaginta-Textes auf Grundlage von 4QJer^b herausstellt.

Introduction

Le chap. 10 de Jérémie a déjà attiré l'attention des biblistes[1], en raison de plusieurs particularités remarquables: il existe pour ce passage un fragment hébreu de la forme courte transmise en grec; de plus, les oracles du chapitre traitent des sujets majeurs du livre; enfin, l'étude de la composition place ce

---

1 Pour la bibliographie, voir le début et les notes complémentaires de l'article de P.-M. Bogaert, Les mécanismes rédactionnels en Jr 10,1–16 (LXX et TM) et la signification des suppléments, dans: Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission (BEThL 54), éd. P.-M. Bogaert, Leuven 1981, nouvelle éd. mise à jour, Leuven 1997, 222–238 et 433–434.

chapitre au centre de la première partie du livre, formée par les chap. 1–20 et contenant les oracles prononcés au temps de Josias.

Le premier des deux oracles de Jr 10 est en deux parties, et la première (10,1–10) n'a pas le même contenu, dans la forme courte de la Septante et dans la forme longue du TM et de ses versions grecques: c'est à ces différences entre les versions grecques que nous allons nous attacher, après un bref exposé de la tradition textuelle et de la situation de Jr 10.

La tradition textuelle de Jr 10

Le chap. 10 de Jérémie présente une tradition textuelle divisée en deux formes principales pour les v. 1–10: la forme courte contient les v. 1–4, puis le v. 5 est partagé en deux par le v. 9; la forme longue réunit les deux parties du v. 5, ajoute ensuite les v. 6–8, place ensuite le v. 9 et ajoute encore le v. 10.

La forme courte est principalement attestée en grec par les trois bibles des IVe et Ve siècles, le *Sinaïticus* (S), le *Vaticanus* (B) et l'*Alexandrinus* (A), par le Codex *Marchalianus* (Q, VIe s.), qui contient seulement les livres prophétiques et présente en marge de nombreuses variantes de la forme longue, et par la plupart des citations patristiques. La forme courte est encore le modèle des vieilles versions latine et coptes. Enfin, le fragment 4QJerb est une trace de la forme courte de Jr 10 en hébreu[2].

La forme longue est attestée par l'ensemble des témoins du texte hébreu massorétique, mais aussi par une partie des manuscrits grecs, pour les versions grecques hexaplaires et les recensions attribuées à Origène et à Lucien: les principaux sont le Codex *Chisianus* (88, Xe s.) et, pour leurs marges, le Codex *Marchalianus* déjà nommé et le Codex *Barberinus* (86, IXe–Xe s.); et c'est la forme que commente Théodoret (Ve s.). Ajoutons enfin la version syro-hexaplaire, un manuscrit syriaque dont il ne subsiste que les éditions de M. Norberg (1787), reprise par Migne (PG 16), et de A. M. Ceriani (1874): c'est la principale source des *Hexaples* d'Origène[3]. On ne peut donc s'intéresser à la tradition grecque de Jr en laissant de côté la forme longue du livre.

---

2 J.G. Janzen, Studies in the Text of Jeremiah (HSM 6), Cambridge, MA 1973, 181–184.

3 J. Ziegler, Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 15), 2e éd., Göttingen 1976, Einleitung, 7–148.

La situation de Jr 10

Le chap. 10 occupe la position centrale des chap. 3 à 16 qui forment une section d'oracles inspirés à Jérémie «aux jours du roi Josias» (3,6)[4]. La position centrale se calcule par les formules introductrices[5] des paroles du Seigneur: les chap. 3 à 9 en comptent exactement 19, et les chap. 11 à 16 de même, cependant que le chap. 10 en contient deux, en tête de chacun de ses deux oracles (10,2 et 10,18). Au total, les chap. 3 à 16 contiennent donc quarante formules, dont les deux centrales sont celles du chap. 10. Quel est donc le contenu de ces deux oracles, mis ainsi en valeur par leur position centrale dans cette grande section?

Les deux oracles de Jr 10 traitent deux thèmes essentiels: le premier (10,1–16) est consacré au Seigneur, dieu de la maison d'Israël, seul vrai dieu face aux idoles dont les nations ont fait des objets de piété (10,1–10); seul il a fait et mis en ordre le monde (10,11–16); le deuxième (10,18–25) annonce la sanction que programme ce Dieu contre le peuple qui se montre infidèle: le malheur va s'abattre sur lui, s'il persiste dans son attitude rebelle. La logique est simple: le dieu de la «maison d'Israël» (v. 1) est le seigneur de l'univers qu'il a fondé, et le peuple doit obéissance et fidélité à son Dieu; comme il s'est montré infidèle, le châtiment l'a décimé[6]. Le chap. 10 expose les deux thèmes principaux de la section dont il occupe le centre, et au-delà de celle-ci, de toute la première partie du livre de Jérémie, soit les chap. 1–20.[7]

Les enjeux de Jr 10,1–10

Le premier oracle de Jr 10 est lui-même en deux parties, 1–10 et 11–16: c'est la première partie de cet oracle, consacrée aux idoles, qui va retenir maintenant notre attention.

---

4 Les chap. 1–2, d'une part, et 17–20, de l'autre, s'ajoutent à cette section principale pour former la première partie du livre. Les chap. 21–51 représentent un deuxième temps d'inspiration et celui de l'accomplissement des premiers oracles.

5 Les formules de Jr s'organisent à trois niveaux: au premier, elles annoncent sans introduire (ex. «Il m'advint une parole», «Ecoutez une parole du Seigneur» [10,1]); au deuxième, elles introduisent (ex. «Et le Seigneur m'a dit», «Voici ce que dit le Seigneur» [10,2.18]); et au troisième, il s'agit d'une incise («dit le Seigneur»).

6 Echo littéral de Ps 6,2 sq., 37,2 (LXX), rappelant les contextes de supplications de Ps 38,12; 93,10.12 (pour la correction éducative); en 117,18, la prière finale implore le Seigneur de renverser la fortune de son peuple en punissant à leur tour les nations responsables du malheur national.

7 Sur la position de Jr 10 dans la Septante, voir C.-B. Amphoux/A. Sérandour, La composition de Jérémie LXX d'après les divisions da Codex Vaticanus (B), dans: XIII Congress of the IOSCS, ed. M. K. H. Peters, SCSt 55, Atlanta 2008, 3–21.

La forme courte traite un seul sujet: tous les autres dieux que le Seigneur sont faux, ils ne sont que représentations matérielles, œuvres faites de mains d'hommes. Jérémie s'emploie à détourner le peuple de les adorer et les servir. En voici la traduction et l'analyse.

10 [1] Écoutez une parole du Seigneur qu'il a dite sur vous, maison d'Israël.
[2] Voici ce que dit le Seigneur:
(**a**) *Ne vous instruisez pas selon les chemins des nations et ne craignez pas les signes du ciel, parce qu'elles, elles les craignent par leurs visages.*
(**b**) [3] *Car les usages des nations sont futiles: c'est du bois coupé dans la forêt, œuvre de charpentier et métal fondu;* [4] *ils sont rehaussés d'argent et d'or; avec des marteaux et des clous, on les a consolidés: ils ne bougeront pas!*
(**c**) [5a] *C'est de l'argent ciselé, ils ne marcheront pas!*
(**d**) [[6.7.8]] [9] *L'argent incrusté viendra de Tharsis; c'est l'or de Mophaz et la main de l'orfèvre, tous sont œuvres d'artisans; on les habillera d'hyacinthe et de pourpre;*
(**e**) [5b] *il faudra les porter, car ils n'iront pas de l'avant!*
(**f**) *Ne les craignez pas, car ils ne feront aucun mal et il n'y a rien de bon en eux*. [[10]]

Analyse

L'oracle commence par une formule double qui annonce (*Ecoutez une parole du Seigneur*) et qui introduit (*Voici ce que dit le Seigneur*) les paroles qui suivent, dont le destinataire est appelé «maison d'Israël».

Vocabulaire:
– «Maison d'Israël»: l'expression cumule trois sens; la «maison» est le temple de Jérusalem; elle inclut un territoire qui est la notion extensive de la terre (ou du pays) d'Israël; cette maison est celle d'un peuple qui est soumis à l'autorité de ce temple et habite cette terre (ou en vient). Les autres nations et leurs dieux renvoient au territoire à l'extérieur de la «maison».
La première partie de l'oracle peut être divisée en plusieurs membres.

(**a**) Le Seigneur décrète d'abord la mise à part d'Israël, qui n'a pas à suivre le «chemin des nations» et n'a pas à craindre les «signes du ciel».

Vocabulaire:
– «Ne vous instruisez pas»: la var. «ne marchez pas» (A 86[mg] lat co) est induite par l'image des «chemins» des nations;

– «Ne craignez pas»: crainte voisine de l'adoration. Jean Chrysostome écrit: «En disant ‹ ne craignez pas ›, non pas parce que les nations craignent mais parce que leurs usages sont futiles, il signifie ici le fait d'adorer».
– «les signes du ciel»: les signes vivants (= le zodiaque), selon Josèphe (86); à noter le remplacement accidentel de «signes» par «bêtes» (S*), qui va dans le même sens;
– «(les nations les craignent) par leurs visages»: la forme courte a un datif peu clair, qui peut exprimer le lieu (devant leurs visages) ou la cause (à cause de leurs visages); elle ne correspond pas à la forme longue qui a «(les nations sont effrayées) par eux» (88, syh).

(**b**) Les v. 3–4 rendent compte des statues représentant les faux dieux: elles sont sans pouvoir, œuvres de bois, faites de mains d'homme et de métal fondu, argent et or travaillés au ciseau et fixés par des clous, elles sont inertes.

Vocabulaire:
– «Les usages (des nations)»: le mot grec désigne dans la langue classique le droit coutumier, comme le correspondant hébreu de la forme longue;
– «bois … œuvre de charpentier»: le mot τέκτων s'applique d'abord au travail du bois, sens qui convient ici; il peut prendre un sens plus général: l'hébreu correspondant s'applique à l'artisan en général;
– «métal fondu … rehaussé d'argent et d'or»: le «métal fondu» de la forme courte anticipe la suite (argent et or): il rappelle le Veau d'or (Ex 32,8) et l'interdit des «dieux en métal fondu (hb. מַסֵּכָה)» (Ex 34,17 etc.); la forme longue parle de «hache», en grec σκέπαρνον (86), comme instrument à couper le bois; «rehaussé»: le grec καλλωπίζω signifie «embellir», comme le correspondant hébreu;
– «marteaux et clous»: Jean Chrysostome écrit: «Que veulent dire les clous? Qui se prépare un dieu? Quand tu vois que [l'idole] tient debout, pense aux clous qui la tiennent: si tu les enlèves, elle tombera la tête la première; quand tu vois l'éclat de l'or, pense à ceux qui l'ont fondu; quand tu vois qu'elle est enveloppée, pense au bois nu en ce qu'il ne tire rien de lui et n'a aucune beauté naturelle; quand tu vois qu'elle est portée, pense que c'est de la faiblesse».

(**c**) Le v. 5a répète le travail de l'argent et l'inertie de l'objet.

Vocabulaire:
– «argent ciselé»: la forme courte reprend le nom du métal précieux déjà mentionné (v. 4) et parle d'un travail au foret; la forme longue parle d'un travail au marteau et présente, au lieu du métal, une comparaison: «comme un palmier forgé (ou limé ou martelé)» (86 syh); rien ne fonde en grec la comparaison «comme un épouvantail dans un champ de concombres» qui repose sur un rapprochement avec Is 1,8 fait par la Let Jr (v. 69) et qui a été reprise par tous les exégètes;
– «ils ne marcheront pas»: la forme courte prend l'absence de mouvement comme

signe de l'inertie de l'idole; la forme longue utilise la parole dans le même sens: «ils ne parleront pas» (86 syh).

(**d**) Le v. 9 répète la nature d'objets fabriqués et rappelle la provenance des métaux (ab), puis décrit le revêtement de tissus de ces objets (c).

Vocabulaire:
– «T(h)arsis»: il est question de Tharsis en Is 60,9, d'où viendront par bateau l'argent et l'or; en 3 R 10,22, comme provenance des navires de Salomon chargés d'or et d'argent; c'est un lieu de richesse situé en Occident, peut-être l'Espagne, plutôt Tarse en Cilicie[8], mentionné dans les Psaumes (47,8; 71,10), vers lequel Jonas veut s'enfuir (Jn 1,3);
– «Mophaz»: diversement orthographié, correspond à Sophèra/Souphir (3 R 9,28; 10,11), région célèbre, probablement au sud (l'Arabie ou l'Afrique australe), d'où Salomon rapporte non seulement de l'or, mais aussi du bois et des pierres précieuses; une ceinture en or d'Ôphaz apparaît dans la vision finale de Daniel (10,5 TH);
– «argent incrusté»: la forme longue parle d'argent travaillé au marteau (*elaton*);
– «orfèvre, artisan»: la forme courte a τεχνίτης, artisan en général, après le mot «orfèvre»; la forme longue a d'abord la reprise de τέκτων (v. 3), puis le mot «orfèvre»;
– «hyacinthe et pourpre»: ou pourpre violette et pourpre rouge; avec l'or et l'argent, ce sont les matériaux de la Tente de rencontre (Ex 25,16; 31,4; 35,6); les tissus sont ceux du rideau qui ferme l'entrée du parvis (Ex 27,16; 37,3), mais aussi ceux du vêtement du grand-prêtre (Ex 28,6; 36,9–12; 39,13; Si 45,10), lequel fait partie de la «maison», au sens du personnel domestique divin; l'or et la pourpre seront ensuite associés pour distinguer le grand-prêtre asmonéen (1 M 10,20 [Jonathan]; 14,43 [Simon]): ils deviennent alors une marque de dignité royale, par allusion à Joseph, vêtu par Pharaon de lin et d'or (Gn 41,42), tandis que Daniel le sera de pourpre et d'or (Dn 5,7.16.29).

(**e**) Le v. 5b s'enchaîne avec la fin du v. 9: «porter» les statues vient à la fin du processus de leur fabrication, en bois recouvert de métal et habillé de tissus; une fois finies, elles sont «portées» lors de processions religieuses. Puis, à nouveau, on souligne qu'elles ne bougent pas d'elles-mêmes, puisqu'elles sont inertes.

---

[8] A. Lemaire, Tarshish-Tarsisi: problème de topographie historique biblique et assyrienne, dans: Studies in Historical Geography and Biblical Historiography, Mélanges Z. Kallai (VT.S 81), éds. G. Galil/M. Weinfeld, Leyde 2000, 44–62. Tarse convient mieux comme provenance de l'argent que Tartessos en Espagne.

Vocabulaire:
– «il faudra les porter»: litt. «étant portés, ils seront portés»;
– «aller de l'avant»: le verbe ἐπιβαίνω, sans variante, est employé dans Jr pour monter sur un cheval (26,9) ou sur un char (17,25; 22,4), mais aussi pour marcher sur un chemin (18,15), sans idée d'hostilité.

(**f**) Enfin une conclusion reprend l'idée initiale qu'il n'y a pas de crainte à avoir des dieux représentés par ces objets, qui ne peuvent ni nuire ni faire du bien. Cette conclusion anticipe sur la deuxième partie de l'oracle: «Il n'y a pas d'*esprit* en eux» (v. 14); «au temps de leur *inspection*, ils périront» (v. 16). L'esprit est le principe dynamique et vivant qui assortit le privilège régalien de commandement, qui a présidé à la mise en ordre du cosmos; et l'inspection est le droit régalien de demander des comptes à des fonctionnaires nommés par le roi, qui ne sont responsables que devant lui. Le caractère aulique du vocabulaire confère une connotation martiale au contexte. Les dieux étrangers seront dépouillés de leur puissance, au temps final de l'inspection de la création par son auteur. D'autre part, les allusions à la création rappellent que le culte sacrificiel effectué par les prêtres est axé principalement sur le maintien de l'ordre sacré introduit dans le chaos originel par le démiurge divin. Le dieu ainsi présenté est un dieu de prêtres, dépositaires du coutumier du pays, dont les normes s'inscrivent dans l'ordre naturel et sacré des choses (*harmonia mundi*), établi par le démiurge aux premiers temps du monde.

Ce qui ressort de cette analyse, c'est la dimension politique du discours inspiré à Jérémie. La «maison d'Israël» a été infidèle aux commandements de son souverain divin, dont les lois sont inscrites dans l'ordre sacré du cosmos, et elle a préféré servir d'autres dieux, destinés à être vaincus (v. 14–15): pour cette raison, le peuple a été châtié. Et le second oracle précisera le châtiment qui l'attend. A première vue, les matériaux dont sont faites les idoles sont énumérés pour souligner leur inertie, leur nature d'objet. Mais le choix amène à penser qu'il y a une autre idée: ce sont les matériaux et les couleurs de la souveraineté sacrale, apanage du Seigneur, maître de l'univers qu'il a mis en ordre. Ils devraient être réservés au culte offert à ce dieu par la «maison d'Israël», à l'exclusion de tous les autres dieux, impuissants à tenir tête au Seigneur et à soustraire leurs adeptes aux exigences souveraines du maître de l'univers.

La forme longue ajoute au premier sujet un deuxième, celui de la double souveraineté de Dieu, royale et sacerdotale. En voici la traduction et l'analyse.

10 [1]Écoutez la parole qu'a dite le Seigneur sur vous, maison d'Israël. [2]Voici ce que dit le Seigneur:
(**a**) *Ne vous instruisez pas selon le(s) chemin(s) des nations, et ne craignez pas les signes du ciel, parce que les nations sont effrayées par eux.*
(**b**) [3] *Car les usages des nations sont futiles: c'est du bois coupé dans la forêt, œuvre de mains de charpentier avec une hache;* [4] *il est rehaussé d'argent et d'or, avec des clous et des marteaux, on les a consolidés, ils ne bougeront pas!*
(**c**) [5a] *C'est comme un palmier travaillé, ils ne parleront pas!*
(**e**) [5b] *Il faudra les porter, car ils n'iront pas de l'avant! Ne les craignez pas, car ils ne feront aucun mal et il n'y a rien de bon en eux.*
(**f**) [6] *D'où (y aurait-il quelqu'un) comme toi, Seigneur? Tu es grand et ton nom est grand en puissance.* [7] *Qui ne te craindra pas, roi des nations? Car cela te convient (+de t'adorer). Parmi tous les sages des nations et parmi tous leurs rois, d'où (y aurait-il quelqu'un) comme toi, Seigneur?* [8] *En une fois, ils se consumeront et en seront faibles. Le comble des futilités, c'est le bois,*
(**d'**) [9] *l'argent laminé, apporté de Tharsis, l'or de Souphir (Ouphaz), œuvre de charpentier et des mains du fondeur, et leur vêtement de hyacinthe et de pourpre, tous (sont) œuvres de sages.*
(**g**) [10] *Mais le Seigneur Dieu est un dieu véritable, dieu vivant et roi éternel, de sa fureur la terre tremblera et les nations ne résisteront pas à sa colère.*

Analyse

(**a**–**e**) Les petites variantes des v. 2–5 ne changent guère le contenu de ces v. orientés vers la souveraineté sacrale du dieu auquel est assujettie la «maison d'Israël». L'allusion au palmier (v. 5a, ou plutôt aux «palmettes») renvoie plus précisément au temple royal de Salomon, anticipant sur la fonction royale du dieu.

(**f**) Les v. 6–8 sont nouveaux et le ton change. Il ne s'agit plus des idoles, mais du vrai dieu, qui est l'incomparable, par la grandeur de son *nom* (v. 6) et par sa *royauté* (v. 7a), et que nul n'égale parmi les *sages* et les *rois* (v. 7b), le danger serait trop grand (v. 8a). Et le passage se termine par un retour au sujet antérieur, les idoles (v. 8b). Le ton plus liturgique convient à un sujet nouveau, qui repose sur deux couples de mots: le nom et la royauté, les sages et les rois. Ces mots distinguent en Dieu deux fonctions, l'une sacerdotale et

l'autre royale: Dieu est à la fois roi et grand-prêtre du monde, il exerce à la fois la fonction politique et la fonction religieuse suprêmes. Prolongeant la thématique de la souveraineté sacrale, l'auteur insiste sur le caractère royal de la souveraineté du dieu représenté sur terre par les prêtres; et cette problématique peut être assez bien datée. Elle ne correspond pas au temps pré-exilique, où le roi est hiérarchiquement supérieur au grand-prêtre; mais pas davantage aux périodes perse ou lagide, où le grand-prêtre est désigné par un souverain étranger. En revanche, au début de l'époque asmonéenne, la question se fait jour d'installer en Judée une monarchie pontificale, indépendante et souveraine; et le problème sera réglé quand le grand-prêtre de la deuxième génération prendra le titre de βασιλεύς. C'est donc à la première génération asmonéenne, dès Jonathan (160–143) et Simon (142–134; voir plus haut les insignes de pourpre et d'or qui leur sont conférés) qu'il faut attribuer ces v., qui apparaissent alors comme une addition à un texte manifestement antérieur, soucieux d'affirmer l'enracinement du culte du Seigneur dans les lois de l'univers.

(**d'**) Le v. 9, dans ce nouveau contexte, change de sens: les matériaux cités, l'argent et l'or qui recouvrent le bois, l'hyacinthe et la pourpre qui l'habillent, deviennent les œuvres des «sages», poncif de l'idéologie royale qui prête à l'institution monarchique le privilège du «savoir-faire» dans tous les domaines. Ce n'est plus un détournement des matériaux dévolus au temple pour le culte des idoles, mais le rappel que les couleurs du temple et du costume du grand-prêtre renvoient aux emblèmes de la royauté divine, dont relève la fonction sacerdotale.

(**g**) Enfin, le v. 10, également nouveau, proclame la double souveraineté (sacerdotale et royale) de Dieu par le couple encore plus explicite «*vrai dieu* et *roi éternel*» et revient à l'idée de sa souveraineté universelle en annonçant qu'à terme, toutes les nations devront y être assujetties, comme l'est au présent la «maison d'Israël». Mais la double fonction de Dieu est essentielle dans ce contexte, car elle implique que le grand-prêtre, représentant terrestre de ce dieu, l'exerce par délégation; nous sommes bien dans le cadre idéologique nouveau de la période asmonéenne.

Théodoret est le seul témoin patristique de la forme longue: «Ayant ainsi montré que les idoles sont risibles, il tisse un hymne pour le Dieu de l'univers (…) Ensuite, il remet au centre les dieux des nations et il montre qu'ils tiennent leur stabilité du travail et du bois. Et il revient encore à l'hymne à Dieu (…) Les idoles, dit-il, ne sont pas vivantes, tandis que Dieu est le chef de la vie.»

Ce qui ressort de cette analyse, c'est l'apparition d'une nouvelle idéologie politique, dans les parties propres à la forme longue de Jr. Une analyse

similaire peut être faite pour l'oracle de Jr 33,14–26 (TM), et plusieurs chercheurs concluent en suivant des chemins différents à une rédaction de l'époque asmonéenne[9].

Le cadre historique de la rédaction de la forme courte, dans ces conditions, se trouve élargi: la période perse, envisagée par la plupart des biblistes et encore par P.-M. Bogaert[10], demeure une possibilité; mais la période lagide, qui comprend le IIIe siècle avant notre ère, entre dans ces possibilités; et dans ce cadre éventuel, le caractère unique de la souveraineté divine universelle s'articule avec le développement du monothéisme en philosophie. Quoi qu'il en soit, il n'est pas sans intérêt de relire la fin de l'hymne qui est dédié à Simon l'Asmonéen (1 Maccabées 14,4–15): «Il couvrit de gloire *le sanctuaire* (τὰ ἅγια) et l'enrichit de *vases* nombreux (τὰ σκεύη τῶν ἁγίων)» (trad. TOB). On peut comprendre que Simon «a glorifié» (ἐδόξασεν) non pas les lieux saints, mais «les saintes écritures» (τὰ ἅγια), et qu'il «a rendu nombreux» (ἐπλήθυνεν) non pas les vases du temple, mais ceux «des saintes écritures» (τὰ σκεύη τῶν ἁγίων), autrement dit, les interpolations actualisantes, visant à donner une pleine légitimité à ses descendants. Cette interprétation n'est pas encore reçue et acceptée, mais elle s'accorde avec l'idée que la forme longue de Jr exprime l'idéologie asmonéenne, en reprenant une rédaction plus ancienne, attestée en hébreu, qui pourrait dater de l'époque lagide.

Conclusion

Le livre de Jérémie nous est connu par deux rédactions finales, que d'autres ont peut-être précédées: l'une est la forme courte qui nous est parvenue principalement en grec; l'autre est la forme longue attestée par l'ensemble des manuscrits hébraïques, mais aussi par certains manuscrits grecs et par la Vulgate latine. Ces deux formes du livre se distinguent, notamment, au chap. 10, où la forme courte prône l'obéissance de la «maison d'Israël» à son Seigneur, dont les lois sont inscrites dans l'ordre sacré du cosmos, et l'inanité des dieux des autres nations, condamnés à être vaincus à la fin (v.

---

9 A. Sérandour, Jr 33,14–26 TM. Contribution pour dater la forme longue du livre de Jérémie, dans: Etudes bibliques et Proche-Orient ancien, Mél. P. Feghali, (Fédération biblique, Subsidia 1), éds. A. Chehwan/A. Kassis, Beyrouth 2002, 247–261. Voir aussi: P.L. Piovanelli, JrB 33,14–26 ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne, dans: The Book of Jeremiah and its Reception (BEThL 128), éds. A.H.W. Curtis/T. Römer, Leuven 1997, 255–276; et A. Schenker, La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens?, EThL 70 (1994) 281–293.

10 Bogaert, mécanismes rédactionnels (n. 1), 238.

14–15). Le contexte peut être celui de l'époque perse, mais aussi celui de l'époque lagide. La forme longue fait un pas de plus, en ajoutant plusieurs couples de noms qui rappellent le double aspect royal et sacerdotal de la souveraineté du Seigneur sur Israël. Comme le note P.-M. Bogaert: «Il ne s'agit pas là d'une vue théologique propre à la [forme longue], mais les expressions ‹ roi du monde ›[11] et ‹ roi des nations › ne se retrouvent pas ailleurs dans la Bible hébraïque»[12]. La forme longue apparaît comme une recension datant de l'époque asmonéenne, où le rappel de la souveraineté sacrale du dieu de la «maison d'Israël» laisse place à une autre question d'actualité, à savoir la légitimité de la nouvelle dynastie à revendiquer et assumer la souveraineté politique.

Le choix de Jr 10, pour amplifier la forme courte, correspond à la position centrale de ce chapitre, dans la première partie de Jr (chap. 1–20): si l'on modifie l'exposition du thème central, c'est tout le sens de la partie qui se trouve infléchi. Ce qui peut prévenir le châtiment du peuple, ce n'est plus seulement la vénération de Dieu comme le seul dieu, mais c'est encore la reconnaissance du caractère double de sa souveraineté; et par voie de conséquence, celle de la légitimité de son grand-prêtre à exercer sa fonction et à y ajouter la souveraineté politique. Mais, dans les deux formes, l'accent est mis sur les matériaux précieux qui recouvrent le bois dont sont faites les idoles: le vocabulaire choisi renvoie aux matériaux et couleurs dont est fait le temple. Ainsi, pour la forme courte, ces matériaux sont destinés au sanctuaire du seul vrai Dieu; tandis que pour la forme longue, qui insère ces matériaux dans le passage traitant de la nouvelle problématique, il s'agit d'élever la majesté du temple comme siège des deux fonctions, royale et sacerdotale.

[11] En grec «roi éternel (αἰώνιος)».
[12] Bogaert, mécanismes rédactionnels (n. 1), 235.

Andreas Vonach

Jer 10,1–10: Crux interpretum für die kürzere LXX-Version?

Jr 10,1–10: une *crux interpretum* pour le texte court de la LXX?

La découverte des documents de Qumrân, notamment de 4QJer^b qui comprend des fragments bien conservés de Jr 9s., a relancé le débat concernant la question suivante: le texte long de ce livre, transmis dans le TM, est-il original, ou la version plus courte de la Septante renvoie-t-elle à un texte hébreu plus ancien encore? L'opinion majoritaire, défendue notamment par J. G. Janzen, souscrit à la thèse selon laquelle la version LXX serait la traduction d'un texte hébreu à l'origine plus court que celui qu'on trouve aujourd'hui dans le TM. La version hébraïque aurait donc intégré des compléments. Cependant, on peut trouver des arguments pertinents en faveur de la thèse selon laquelle le texte court résulterait d'une réduction délibérée du TM, obtenue au moyen de coupes effectuées dans celui-ci, qui représenterait, dans ces conditions, le texte original.

Cet exposé se propose de prouver la justesse de cette seconde thèse à partir d'un passage du livre de Jr (10,1–10) qui a une valeur exemplaire pour la question de la dépendance entre les deux textes. La version longue du TM présente une structure travaillée et bien pensée, pour ce qui est de la forme. Quant au contenu, le TM explicite à l'aide de quatre couples d'opposition la différence entre les idoles sans vie et le Dieu créateur d'Israël. En revanche, dans la forme LXX, on trouve d'abord un passage consacré à la polémique relative aux idoles; c'est seulement dans un second temps que vient la louange à YHWH comme Dieu créateur. Les deux versions ont en commun de faire allusion à l'époque exilique comme Sitz im Leben.

En résumé, la version travaillée du TM, fortement marquée par la période exilique, peut être considérée comme plus ancienne que la version LXX où l'on peut voir un abrègement qui met l'accent sur la polémique autour des idoles.

Seit den Schriftfunden von Qumran und der Erstveröffentlichung der in Höhle 4 zutage getretenen Jer-Fragmente – inbesonders 4QJer^b – im Rahmen von J. G. Janzens Dissertation[1] ist die Debatte um die beiden im MT bzw. in

[1] J.G. Janzen, Studies in the Text of Jeremiah (HSM 6), Cambridge, MA 1973, bes. 173–184.

der LXX überlieferten Versionen des Jeremiabuches neu in Schwung gekommen[2], wobei sich im Gefolge von Janzen bald eine bis heute bestehende Mehrheitsmeinung herausgebildet hat, der zufolge der kürzere Text der LXX eine ursprünglichere und daher textkritisch der längeren Variante des MT gegenüber zu bevorzugende hebräische Vorlage widerspiegle.[3] Der umfangmäßige Überschuss des MT wird dabei ebenso wie andere textliche Unterschiede als Produkt einer späteren, prämasoretischen Redaktion verstanden, die im Falle von Jer 10 gern in der Hasmonäerzeit angesetzt wird.[4] In letzter Zeit haben sich jedoch auch die Gegenstimmen zunehmend wieder vermehrt, die Argumente für die MT-Priorität geltend machen und die LXX-Version als durch nachträgliche Kürzungen und aktualisierende Eingriffe aus dem längeren Text heraus entstanden zu erklären versuchen.[5]

Der von Amphoux, Aussedat und Serandour gewählte Ansatz, die jeweiligen Versionen auf ihre je verschiedene Gesamtintention hin zu befragen und unter dieser Perspektive nach historischen Hintergründen und Motiven für Erweiterungen bzw. Kürzungen und andere textliche Unterschiede zu suchen, ist unter den gegebenen Umständen jedenfalls der richtige Weg und daher zu begrüßen. Ob das dabei erzielte Ergebnis allerdings wirklich tragfähig ist und einer *relecture* von Jer 10,1–10 unter Umkehrung der vorgebrachten Argumente – und m.E. lassen sie sich zum Großteil umkehren und

---

2 Ausschlaggebend für die neu losgetretene Debatte war, dass mit 4QJer[b] ein kleines, Bruchstücke von Jer 9,22–10,18 enthaltendes hebr. Textfragment vorliegt, das in Umfang, Anordnung und anderen Details näher bei der LXX als beim MT zu liegen scheint. – Näheres dazu s. unten.

3 Prominente Vertreter dieser Mehrheitsmeinung sind u. a. Y. Goldman, Prophétie et royauté au retour de l'exil (OBO 118), Fribourg/Göttingen 1992; H.-J. Stipp, Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches (OBO 136), Fribourg/Göttingen 1994; sowie P.-M. Bogaert, Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1–16 (LXX et TM) et la signification des suppléments, in: ders. (Hg.), Le Livre de Jérémie (BEThL 54), Leuven ²1997, 222–238, und in zahlreichen weiteren Studien zu Einzeltexten des Jeremiabuches, und E. Tov, Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah, in: Le Livre de Jérémie (BEThL 54), hg. v. P.-M. Bogaert, Leuven ²1997, 145–167, und in weiteren darauf folgenden Studien zum Jeremiabuch.

4 Diese von Amphoux, Aussedat und Serandour präsentierte These wurde bereits vor gut zehn Jahren von A. Schenker, La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens?, EThL 70 (1994) 281–293, vertreten, auf den die genannten Autor/inn/en auch verweisen.

5 Stellvertretend für eine wachsende Tendenz seien hier M. Margaliot, Jeremiah X 1–16: A Re-examination, VT 30 (1980) 295–308; A. Rofé, Not Exile but Annihilation for Zedekiah's People: The Purport of Jeremiah 52 in the Septuagint, in: VIII Congress of the IOSCS Paris 1992 (SCSt 41), hg. v. L. Greespoon/O. Munnich, Atlanta 1995, 165–170; G. Fischer, Zum Text des Jeremiabuches, Bib. 78 (1997) 305–328, und A. Van der Kooij, Zum Verhältnis von Textkritik und Literarkritik, in: Congress Volume Cambridge 1995 (VT.S 46), hg. v. A. Emerton, Leiden 1997, 185–202, genannt.

erhalten damit sogar einen höheren Grad an Plausibilität – standhält, wird sich weisen. Auch wäre ein Blick auf die jeweilige Textstruktur zur Beantwortung der Frage nach der Entwicklungsrichtung wohl angebracht, wobei dafür die gesamte Perikope bis V. 16 ins Visier genommen werden muss, nicht bloß die ersten 10 Verse. Ich lasse zunächst noch einmal den Text in seinen unterschiedlichen Versionen selbst sprechen:[6]

Jer 10,1–16 MT	Jer 10,1–16 LXX
1 Hört das Wort, das JHWH zu euch redet, Haus Israel:	1 Hört das Wort des Herrn, das er zu euch redete, Haus Israel:
2 So spricht JHWH: Geht nicht auf dem Weg der Völker in die Schule und fürchtet euch nicht vor den Zeichen des Himmels, weil *die Völker sich vor ihnen* fürchten.	2 Dies spricht der Herr: Geht nicht in den Wegen der Völker in die Schule und fürchtet euch nicht vor den Zeichen des Himmels, weil *sie diese mit ihren Angesichtern* fürchten.
3 Denn die *Statuen*[7] der Völker, *ein Nichts ist es;* **Denn** *man hat* ein Holz aus dem Wald herausgeschlagen, ein Werk **der Hände** eines Zimmermannes *mit einer Axt*.	3 Denn die *Gebräuche* der Völker *sind leer; es ist* ein Holz, aus dem Wald herausgeschlagen, ein Werk eines Zimmermannes *und ein Gussbild.*
4 Mit Silber und Gold schmückte man es, mit Nägeln und **mit** Hämmern haben sie sie befestigt, und *es* wird sich nicht rühren.	4 Mit Silber und Gold schmückte man es, mit Hämmern und Nägeln haben sie sie befestigt, und *sie* werden sich nicht rühren.
5a *Sie sind wie eine gedrechselte Säule*[8] **und** werden nicht *sprechen*.	5a *Es ist graviertes Silber,* sie werden *sich* nicht *bewegen*.
	9 *Aufgelegtes* Silber wird von

[6] Kursivdruck weist auf einen textlichen Unterschied hin, Fettdruck auf eine in der jeweils anderen Fassung fehlende Passage.

[7] Diese Wiedergabe setzt für חקות die Wortwurzel חק „Statue“ voraus, während die LXX wohl von חקה „Brauch, Handlungsweise“ ausgeht; ein textlicher Unterschied im eigentlichen Sinn liegt daher nicht vor.

[8] Der KT dieses Kolons wird auch gern als „Sie sind wie eine Vogelscheuche im Gurkenfeld“ gelesen, wodurch das im MT folgende „Nicht-Reden-Können“ besser erklärbar wäre; allerdings fehlt dem KT für diese Lesart die Partikel ־ב bzw. ein anderes Äquivalent für „im“. Ein solches müsste frei ergänzt werden, weshalb dieser Übersetzung obige, ungezwungen mögliche Auffassung des MT zugrunde liegt.

	Tharsis eingelangen, Gold *(von) Mofas,* und die Hand eines Goldschmieds, **lauter Werke von Künstlern sind sie.** *In Saphir* und Purpur *werden sie sie kleiden*.
5b Sie erheben sich nur, wenn sie hochgehoben werden,[9] weil sie nicht gehen können. Fürchtet *euch* nicht *vor ihnen*, denn sie können nichts Böses tun, aber auch Gutes **zu tun** ist nicht in ihnen.	5b Sie erheben sich nur, wenn sie hochgehoben werden, weil sie nicht gehen können. Fürchtet *sie* nicht, denn sie können nichts Böses tun, aber es ist auch nichts Gutes in ihnen.
6 **Keiner ist dir gleich, JHWH, groß bist du und groß ist dein Name in Stärke.**	
7 **Wer sollte dich nicht fürchten, König der Völker? Denn deiner ist es würdig; denn unter allen Weisen der Völker und in all ihren Königreichen ist keiner dir gleich.**	
8 **Aber sie alle gemeinsam: Sie sind dumm und töricht. Die Lehre der Nichtse: Holz ist sie.**	
9 *Dünn geschlagenes* Silber wird von Tharsis eingelangen, Gold *von Ufas*, **ein Werk eines Handwerkers** und der Hände eines Goldschmieds. *Violett* und Purpur *sind ihre Kleider*, **Werke von Weisen sind sie alle.**	[*Aufgelegtes* Silber wird von Tharsis eingelangen, Gold *(von) Mofas,* und die Hand eines Goldschmieds, **lauter Werke von Künstlern sind sie.** *In Saphir* und Purpur *werden sie sie kleiden*.][10]

[9] Wörtl.: „Als Getragene werden sie getragen“; diese figura etymologica gibt die LXX wörtl. wieder (Hebraismus). Ob mit dieser Wendung eine Anspielung an Prozessionen verknüpft ist, bei denen die Götterfiguren mittransportiert wurden, lässt sich kaum beweisen. Jedenfalls aber ist es ein weiterer Ausdruck der Bewegungsunfähigkeit solcher Figuren und auch der damit verehrten Gottheiten.

[10] Die Einfügung von V. 9 in eckiger Klammer erfolgte an dieser Stelle nur der besseren Vergleichbarkeit mit dem MT-Text wegen. In der LXX ist V. 9 in V. 5 eingefügt, wo er daher auch ohne eckige Klammer abgedruckt ist.

10 **Aber JHWH ist ein wahrer Gott, er ist ein lebendiger Gott und ewiger König. Vor seinem Grimm zittert die Erde und Völker können seinen Zorn nicht ertragen.**	
11 So sollt ihr zu ihnen sagen: Die Götter, die den Himmel und die Erde nicht gemacht haben, sollen von der Erde und unter diesem Himmel verschwinden.	11 So sollt ihr zu ihnen sagen: Die Götter, die den Himmel und die Erde nicht gemacht haben, sollen von der Erde und unter diesem Himmel verschwinden.
12 Der durch seine Kraft die Erde gemacht hat, der durch seine Weisheit und seine Einsicht den Erdkreis gegründet hat, der den Himmel ausgespannt hat,	12 **Der Herr,** der durch seine Kraft die Erde gemacht hat, der durch seine Weisheit und seine Einsicht den Erdkreis gegründet hat, er hat den Himmel ausgespannt
13 **durch die Stimme ordnete er** die Fülle des Wassers im Himmel **an** und er hat Wolken vom Ende der Erde herauf geführt, Blitze für den Regen machte er und *Wind* holte er aus seinen Vorratskammern hervor.	13 *und* die Fülle des Wassers im Himmel, und er hat Wolken vom Ende der Erde herauf geführt, Blitze für den Regen machte er und *Licht* holte er aus seinen Vorratskammern hervor.
14 Zum Toren wird jeder Mensch, fern von Erkenntnis, zuschanden wird jeder Goldschmied wegen *einem Standbild*, denn Lüge *ist sein Gussbild* **und** kein Atem ist in ihnen.	14 Zum Toren wird jeder Mensch, fern von Erkenntnis, zuschanden wird jeder Goldschmied wegen *seinen Gravuren,* denn Lügen *haben sie gegossen,* kein Atem ist in ihnen.
15 Sie sind vergänglich, Werke zum Gespött, zum Zeitpunkt ihrer Prüfung werden sie zugrunde gehen.	15 Sie sind vergänglich, Werke zum Gespött, zum Zeitpunkt ihrer Prüfung werden sie zugrunde gehen.
16 Jakob hat nicht einen solchen Anteil, denn der, der alle Dinge geformt hat, er ist *es,* **und Israel ist** sein Erbbesitz, JHWH **der Heerscharen** ist sein Name.	16 Jakob hat nicht einen solchen Anteil, denn der, der alle Dinge geformt hat, ist *selbst* sein Erbbesitz, Herr ist sein Name.

Generell ist zum unterschiedlichen Aufbau zu bemerken, dass der MT sich nach der Redeeinleitung (V. 1) und der thematischen Einführung (V. 2) in vier Unterabschnitte gliedert, in denen jeweils Fremdgötter in einen polemischen Gegensatz zu JHWH gesetzt werden, während die LXX zunächst einen längeren, geschlossenen Block an Fremdgötterpolemik bietet, dem dann die Schöpfungskraft und Mächtigkeit des Gottes Israels entgegengestellt wird, um sodann analog zum MT mit einer nochmaligen knapperen Gegenüberstellung zu enden. Grob skizziert ergibt sich folgender Strukturvergleich:

MT[11]		LXX	
V. 1	Redeeinleitung	V. 1	Redeeinleitung
V. 2	thematische Einführung	V. 2	thematische Einführung
V. 3–5	Machtlosigkeit von Götzen	V. 3–5a.9.5b	machtlose von Menschen gemachte und leblose Götzen
V. 6f.	Macht u. Unvergleichlichkeit JHWHs		
V. 8f.	leblose und nichtige Götzen		
V. 10	JAHWE, der lebendige Gott		
V. 11	Götzen ohne Schöpfungskraft	V. 11	Götzen ohne Schöpfungskraft
V. 12f.	JHWH, Schöpfer von allem	V. 12f.	JHWH, Schöpfer von allem
V. 14f.	Schande über Götzenverehrer	V. 14f.	Schande über Götzenverehrer
V. 16	Freude u. Ruhm für JHWH-Verehrer	V. 16	Freude u. Ruhm für JHWH-Verehrer

Bereits ein flüchtiger Blick auf dieses Schema zeigt, dass dem Aufbau des MT ein wesentlich kunstvollerer Plan zugrunde liegt als jenem der LXX, sodass das Urteil Ben-Dovs, dass „the entire passage bears the character of a conglomerate, with various elements associatively connected“[12] sich als nicht nachvollziehbar und auch unhaltbar erweist. Clendenen hat zusätzlich

---

[11] Zu dieser Struktur des MT s. auch Margaliot, Jeremiah X (s. Anm. 5), 298–300; E.R. Clendenen, Discourse strategies in Jeremiah 10:1–16, JBL 106 (1987) 401–408, bes. 402.

[12] J. Ben-Dov, A textual problem and its form-critical solution: Jeremiah 10:1–16, Textus 20 (2000) 97–128, bes. 112.

zum alternierenden Strophenaufbau im MT in den V. 6–16 zudem einen chiastischen Bauplan mit V. 11 als Zentrum ausmachen können.[13] Dies ist insofern interessant, als damit gerade der umstrittene aramäische V. 11 zum Fokussierungspunkt der gesamten Perikope würde. Clendenen hat dazu den überzeugenden Vorschlag gemacht, dass der Autor hier die Technik des „code switching“ eingesetzt hat, nämlich jenen Satz, den auszusprechen den Adressaten als Höhepunkt der Perikope aufgetragen wird, auch gleich in der Umgangssprache dieser zu formulieren, um ihm dadurch noch mehr Gewicht zu verleihen.[14] Diese Erklärung besticht in jedem Fall und kann so wesentlich mehr Wahrscheinlichkeit für sich verbuchen als die herkömmliche Glossentheorie.[15]

Auch die jeweiligen Übergänge sowohl zwischen den einzelnen „Strophen“ als auch innerhalb dieser im Zuge der Gegenüberstellung erweisen sich im MT als deutlich und durchaus inhaltlich stringent, die Akzeptanz eines bewusst alternierenden Schemas vorausgesetzt.[16] Demgegenüber wirkt der Übergang von V. 5b.11 in der LXX eher abrupt und unvermittelt, da das Thema „Schöpfer“ dort bisher nicht vorbereitet wurde. Jedenfalls aber ist die Wahrscheinlichkeit wesentlich höher, dass der literarisch kunstvoller aufgebaute Text durch nachträgliche Kürzungen im Dienste der Zuspitzung des Gesamtduktus auf die Fremdgötterpolemik hin stilistisch gesehen Schaden erlitt, als die Annahme einer derart kunstvollen sekundären Erweiterung eines an sich klaren und verständlichen Textes. Margaliot hat aus den sich aus der Struktur von Jer 10,1–16 ergebenden Beobachtungen den prägnanten Schluss gezogen, dass „in this passage the M.T. did not develop out of the LXX“[17]. Doch wenden wir uns nun den beiden Kompositionen von Jer 10,1–10 im Detail zu.

Unbestritten ist, dass die MT-Form den leb- und machtlosen Artefakten, die von anderen Völkern als Götter verehrt werden, in hymnischer Manier mehrfach die priesterliche und königliche Wirkmacht JHWHs gegenüberstellt, während in der LXX-Form die reine Polemik gegen fremde Götter im Vordergrund steht. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass auch

---

13 Vgl. Clendenen, Discourse strategies (s. Anm. 11), 403f.; ähnlich A. Berlejung, Die Theologie der Bilder (OBO 162), Fribourg/Göttingen 1998, 393f., die allerdings in V. 11 eine spätere Einfügung sieht.

14 S. Clendenen, Discourse strategies (s. Anm. 11), 404–408.

15 So die meisten gängigen Kommentare z.St.

16 כי in V. 3 als Anschluss des ersten Blockes an die thematische Einführung, Gegenüberstellung in Form einer direkten Anrede JHWHs in V. 6, „aber“ als Gegensatzsignal in V. 8 und 10, neue Redeeinleitung in V. 11, Einführung des einzigen Schöpfers in V. 12, Opposition Schöpfer – Geschöpf in V. 14, „Jakob“-Israel als Gegensatz zum Vorigen in V. 16.

17 Margaliot, Jeremiah X (s. Anm. 5), 308.

die LXX in den V. 12f. auf den Gott Israels als einzigen Schöpfer und in V. 16 auf das Privileg Israels, in besonderer Beziehung zu eben diesem Gott zu stehen, eingeht.

Die Unterschiede in den V. 1–5a sind nicht inhaltsbestimmend. Beide Texte adressieren das Prophetenwort an das „Haus Israel“ (V. 1), womit ganz Israel (und Juda)[18], also alle dem israelitischen bzw. judäischen Volk Zugehörigen gemeint sind, und warnen davor, anderen Völkern gleich die Himmelskörper als Götter zu verehren (V. 2). Der Übergang von V. 2 (Verehrung von Astralgottheiten) zu V. 3 (Artefakte als Götzen) wirkt in beiden Versionen in gleicher Weise etwas abrupt, stellt aber weder auf textlicher noch auf inhaltlicher Ebene ein wirkliches Problem dar. Am Ende von V. 3 bleibt der MT noch beim Thema „Holzarbeit“ („mit einer Axt“), während die LXX mit dem „Gussbild“ bereits V. 4 („Silber und Gold“) vorbereitet; V. 4 ist in beiden Versionen praktisch identisch, da die Reihenfolge von „Hämmern“ und „Nägeln“ inhaltlich keine Rolle spielt. Dass der hebr. Text von 5a bis heute Schwierigkeiten bereitet und umstritten ist, wurde oben bereits angedeutet.[19] Die Unterschiede im ersten Kolon gehen wohl auf ähnliche Probleme zurück, die der/die Übersetzer bereits hatte(n). So liest die LXX מקשה als מִקְשָׁה I „ein hartes Metall verziert“ (im Falle von Silber daher am besten „graviert“), während beim MT eher von מִקְשָׁה II „gedrechselt“[20] auszugehen ist. Gleichzeitig verliest sie das schwierige כתמר (תמר kommt nur hier und in Ri 4,5 vor) in כתם „Silber“, wodurch auch der im Hebr. ausgedrückte Vergleich ausfällt. Dennoch ergibt sich dadurch kein inhaltlich relevanter Unterschied zwischen den beiden Versionen, da jeweils der Charakter dieser Götzen als Artefakte eine nochmalige Betonung erhält. Dass mit der „gedrechselten Säule“ – zugegebenerweise derselbe Ausdruck wie bei der Beschreibung des salomonischen Tempels – im MT auf die königliche Macht Gottes angespielt werden soll, ist im aktuellen Kontext (Beschreibung von Götzenbildern) äußerst unwahrscheinlich; eher liegt im zweiten Kolon mit dem Nicht-Reden-Können (MT) solcher Götterbilder ein bewusst gestalteter zusätzlicher Unterscheidungspunkt dieser vermeintlichen Götter zum Gott Israels vor, der sich ja gerade in den Prophetenschriften als einer erweist, der ständig zu seinem Volk spricht. Dieser Aspekt fehlt in der LXX, die stattdessen nochmals auf die Bewegungsunfähigkeit der Artefakte der Völker rekurriert. Dennoch bleibt insgesamt festzuhalten, dass in den V. 1–5a

[18] Eine Anspielung an den Tempel kann in dieser Wendung, die auch sonst in königlichen, ethnischen und politischen Kontexten vorkommt, wohl kaum gesehen werden. בית bezeichnet in diesem Zusammenhang eine Dynastie bzw. eben ein Volk, dem in der Folge andere Völker gegenübergestellt werden.

[19] S. Anm. 9 zur Übersetzung.

[20] Vgl. Gesenius 457; HAL 2, 595.

keinerlei für den jeweiligen Charakter der beiden Textüberlieferungen ausschlaggebende Unterschiede zu verzeichnen sind.

Dies ändert sich mit V. 9, der in der LXX-Fassung auf 5a folgt. An die Stichworte „Gold“ (V. 4) und „Silber“ (V. 4.5a) anknüpfend unterstreicht V. 9a in der LXX nochmals die durchaus wertvollen Materialien, aus denen die Götzenfiguren der Völker hergestellt sind, um in 9b mit „Saphir und Purpur“ die ebenso prunkvollen Kleider, die diese Figuren tragen, anzuschließen. Dass mit Gold, Silber, Saphir und Purpur dieselben Materialien angesprochen sind wie in Ex 25 bei der Anweisung zur Anfertigung der Bundeslade, in Ex 28 bezüglich der Priestergewänder und an anderen ähnlich den sakralen Bereich Israels betreffenden Stellen der hebr. Bibel, ist lediglich ein Hinweis darauf, dass diese Götzen aus durchaus wertvollen und generell kultisch verwendeten Materialien bestehen. Dennoch sind sie nur äußerer Schein und Trug, so der neuerliche Hinweis auf die „Hand eines Goldschmiedes“ und die „Künstler“ in der Mitte des Verses. Als Abschluss und Höhepunkt der Fremdgötterpolemik folgt in der LXX-Fassung nun V. 5b, der abermals die Bewegungsunfähigkeit dieser Götzen konstatiert und den Unterabschnitt mit dem nochmaligen Hinweis, Israel solle sich vor solchen vermeintlichen Göttern nicht fürchten (vgl. V. 2)[21], schließt. Auf die Bemerkung, dass diese „Götter“ weder Böses noch Gutes tun können, wirkt der Anschluss von V. 11, sie mögen von der Erde verschwinden, eher abrupt und das neu einsetzende Thema „Schöpfung“ irgendwie unvermittelt.

Im MT folgt V. 5b direkt auf 5a, wo er sich ebenso perfekt anfügt (direkte Bezugnahme der Bewegungsunfähigkeit der Götzen auf 4b, indirekte auf 5a[b]). V. 6–8, die den Gott Israels als Kontrapunkt ins Spiel bringen, schließen sich v. a. durch die Aussage, dass dieser im Gegensatz zu den vermeintlichen Göttern der Völker aufgrund seiner Macht zu fürchten sei, ebenfalls ungezwungen und spielend an 5b an. In V. 7 wird durch den Ausdruck מלך הגוים „König der Völker“ die vorhergehende Polemik gegen die Fremdgötter und –völker insofern nochmals verstärkt, als mit diesem JHWH zuerkannten Attribut die Überzeugung ausgedrückt wird, dass dieser im Gegensatz zu ihren eigenen und selbstgemachten Göttern auch über die anderen Nationen Macht auszuüben in der Lage sei. Dem schließt sich in 7b die Aussage an, dass weder ein Weiser eines anderen Volkes noch ein König, der sich als Stellvertreter eines Gottes oder zumindest von diesem Gott selbst eingesetzt und gelenkt fühlt, dem Gott Israels an Weisheit oder Macht überlegen oder

21 Von einer echten „Rahmung“ oder „Inclusio“ kann insofern nur mit Einschränkungen gesprochen werden, als sich das „Nicht-Fürchten“ in V. 2 auf Himmelskörper, in V. 5b jedoch auf handgemachte Götzenfiguren bezieht (vgl. den abrupten Übergang von V. 2 zu V. 3).

auch nur ebenbürtig sein kann, um dann mit V. 8 als Gipfel der Polemik festzustellen, dass alle, die auf solche Weisen und Könige sowie auf die hinter diesen stehenden Götter vertrauen, genauso dumm und töricht wie die entsprechenden Weisen und Könige seien, da die Lehren deren vermeintlicher Götter ebenso „hölzern“[22] wie die Götzenfiguren selbst sind. Aufgrund des königlichen und sakralen Anspruches, den JHWH in den V. 6–8 erhebt, auf die hasmonäische Epoche als Hintergrund dieser Verse zu schließen,[23] scheint aber jedenfalls überzogen zu sein. Mehrfach wurde darauf verwiesen, dass die der LXX und dem MT gemeinsamen Textteile einen fremden Kult im Blick haben, der von den geschilderten Artefakten und den dazu verwendeten Materialien her jedenfalls im mesopotamischen Kontext anzusiedeln ist.[24] Für diese Teile legt sich demnach ein Entstehungsdatum im Bereich der Exilszeit nahe. M.E. spricht inhaltlich nichts dagegen, ein solches auch für die V. 6–8 anzunehmen; denn die Größe und Macht JHWHs zu preisen, ihn und seinen Namen über andere Götter zu stellen und gegen diese schließlich zu polemisieren ist ein thematisches Feld, das sich doch auch recht gut in die Exilszeit einfügt. Kaum zu einem anderen Zeitpunkt war die Gefahr so groß, dass sich maßgebliche Teile des judäischen Volkes von mit JHWH konkurrierenden Göttern und deren Kult in Bann ziehen lassen könnten, wie während des Exils. Demgegenüber ist die Vision einer handfesten Theokratie, wie sie die Vertreter der hasmonäischen Datierung annehmen, aus diesen Versen nicht notwendigerweise herauszulesen. Auch andere der Exilszeit zugerechnete Texte des Alten Testaments betonen die Macht JHWHs und propagieren dessen Anerkennung als Schöpfer und einzig relevantem Gott.

V. 9 fügt sich durch das Stichwort „Nichtse“ im MT problemlos an V. 8 an. Daher ist auch nicht einsehbar, weshalb sein Sinn hier ein anderer sein soll als in der LXX-Version. Auch hier bezieht er sich auf die Beschaffenheit und Kleidung der Götzen („Nichtse“). Der Schlusssatz („Werke von Weisen sind sie alle“) bringt im MT nur insofern etwas darüber Hinausgehendes zum Ausdruck, als in Anknüpfung an V. 8 gesagt wird, dass nicht nur Goldschmiede und andere Handwerker ihren Anteil am Entstehen der Götterfiguren haben, sondern auch die Weisen, die die entsprechenden Ideen liefern.

---

[22] Gegen Ben-Dov, Textual Problem (s. Anm. 12), 124f., ist das letzte Glied von V. 8 keine Glosse, sondern bezieht sich auf die Lehren der Weisen und Könige der Völker, die sich im altorientalischen Kontext nicht von den Lehren der entsprechenden Gottheiten trennen lassen. Die von ihm kritisierte Übersetzung von Holladay, „the instruction of nothings is wood“ trifft daher genau den Sinn (vgl. die obige Übersetzung).

[23] So Amphoux, Aussedat und Serandour in ihrem Beitrag im Gefolge von Schenker, La rédaction longue (s. Anm. 5), und anderen.

[24] Vgl. Margaliot, Jeremiah X (s. Anm. 5), 300; Clendenen, Discourse strategies (s. Anm. 11), 408; Ben-Dov, Textual Problem (s. Anm. 12), 105.

Dass dieser Halbsatz in der LXX-Version fehlt, ist nicht verwunderlich, da ja auch der entsprechende inhaltliche Anknüpfungspunkt (V. 8) dort nicht gegeben ist und zudem der Übergang zu 5b so glatter verlaufen kann. Alle anderen Abweichungen der LXX vom MT in V. 9 sind übersetzungstechnischer bzw. akzidenteller Natur, bewirken aber keinerlei inhaltliche Verschiebungen.

Mit V. 10 wird im MT diesen Artefakten der Völker abermals JHWH als wahrer und lebendiger Gott sowie ewiger König entgegengesetzt. Dass damit eine Universalisierung JHWHs als dem einzig wirklich existenten Gott schlechthin verbunden ist, kann und will nicht bestritten werden. Doch braucht auch zur Erklärung dieses Phänomens nicht unbedingt die Hasmonäerzeit strapaziert zu werden, hatte sich doch der erste und nachhaltigste Universalisierungsschub innerhalb der JHWH-Religion im Zuge der kritischen Vergangenheitsbewältigung seitens der exilischen und frühnachexilischen Theologie ereignet,[25] da die damit verbundene endgültige JHWH-Allein-Theologie unter Ausschluss der Existenz anderer Götter ohne einer solchen Universalisierung der Wirkmächtigkeit JHWHs nicht denkbar gewesen wäre. Das Festhalten daran, dass der eigentliche König Israels Gott selbst ist, war ein zusätzlicher positiver Motivationsfaktor im alltäglichen Umgang mit der unterjochenden babylonischen Obermacht. Es half, die Bedeutung des babylonischen Königs auf das fürs Überleben notwendige Maß eingeschränkt wahrzunehmen, in seinem generellen Anspruch jedoch entsprechend zu relativieren.

Der aramäische V. 11 fügt sich im MT an dieser Stelle unproblematisch und logisch an, indem das völlige Verschwinden solcher Götzen und damit anderer Götter neben JHWH gefordert und durch die jussivische Diktion letztlich auch als sicher eintretend[26] konstatiert wird.

Es kann also gefolgert werden:

1. Jer 10,1–16 ist in einer langen (MT, 4QJer[a], Hex., Or., Luk., Tg., Vulg.) und einer kürzeren Form (ältere Codd. der LXX und – mit Vorbehalten – 4QJer[b]) überliefert.
2. Die lange Form weist den planvolleren Aufbau und die kunstvollere Struktur auf als die kurze.
3. Inhaltlich wird in der Langform nach Redeeinleitung und inhaltlicher Hinführung in vier Gegensatzpaaren eine Opposition zwischen den leblosen und durch menschliche Artefakte repräsentierten Götzen der Völker und dem einzig schöpferisch tätigen und lebendigen Gott Israels aufge-

---

[25] S. dazu R. Albertz, Die Exilszeit (BE 7), Stuttgart u. a. 2001, 329f.

[26] Zu dieser Funktion des hebr. (hier aram.) Jussiv s. GesK § 109e.

baut, während die Kurzform zunächst eine Zuspitzung auf Fremdgötterpolemik aufweist, der dann am Schluss in zwei Versen der Gott Israels als Schöpfergott entgegengesetzt wird.

4. Die in beiden Versionen bezeugten Teile weisen ebenso wie die in der Kurzform fehlenden V. 6–8.10 auf die Exilszeit als Sitz im Leben des Textes hin.
5. Aus dem liturgischen Ton und hymnischen Gepräge der in der Kurzform fehlenden V. 6–8.10 kann nicht auf deren sekundäre Einfügung und damit Erweiterung des ursprünglich kurzen Textes zu dessen Langform gefolgert werden, da auch das Lob auf JHWH als Schöpfergott in V. 12f., das in beiden Textvarianten überliefert ist, eine derartige Charakteristik aufweist.
6. Eher deuten der die gesamte Langform prägende exilische Hintergrund und der kunstvolle literarische Aufbau von dieser auf das höhere Alter des im MT überlieferten Textes gegenüber der Kurzform der LXX hin. Letztere lässt sich ungezwungen als durch nachträgliche Kürzungen entstanden erklären, die eine Zuspitzung des Textes auf die Fremdgötterpolemik hin bewirken sollten. Eine derartige Tendenz lässt sich am besten in einem Milieu erklären, das zwar grundsätzlich von einer ethnisch-judäischen Identität der Israeliten/Judäer gekennzeichnet ist, den Verlockungen der Religionen und Götter der unmittelbaren Umgebung gegenüber jedoch nicht immer standzuhalten vermag. Dies war vor allem in der ausgehenden persischen und beginnenden hellenistischen Ära der Fall.[27]
7. Die u. a. im MT repräsentierte Langform des Jeremiabuches scheint nicht nur die ältere, sondern auch die weiter verbreitete und letztlich mehr Autorität genießende Variante gewesen zu sein. Selbst im sog. Brief des Jeremia (Bar 6), einer griechischen (!) Schrift, die fast die gesamte Perikope Jer 10,1–16 rezipiert, wird nicht die kurze LXX-Form, sondern die lange MT-Form vorausgesetzt.[28]
8. Das den Anstoß für die Debatte um die Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches gebende hebr. Textfragment 4QJer^{b} enthält einige Zeichen eines linken Spaltenrandes, die als Teile von Jer 9,22–10,21 identifiziert werden konnten.[29] Doch gibt dieses in die erste Hälfte des 2. Jh. v. Chr. zu datierende[30] Lederstück einige Fragen auf. Vom Textumfang her ent-

27 Vgl. dazu R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2 (ATD Erg.Bd. 8/2), Göttingen 1992, 594f.

28 S. dazu R.G. Kratz, Die Rezeption von Jer 10 und 29 im pseudepigraphischen Brief des Jeremia, JSJ 26 (1995) 2–31, bes. 9–14; Fischer, Text (s. Anm. 5), 316.

29 Vgl. Janzen, Studies (s. Anm. 1), 181f.; vgl. E. Tov, 4QJer$^{a–e}$, in: Qumran Cave 4, X (DJD 15), ed. E. Ulrich et al., Oxford 1997, 175f.

30 E. Tov, Three fragments of Jeremiah from Qumran Cave 4, RQ 60 (1992) 531–541, bes. 533.

spricht es eher der in der LXX überlieferten kurzen Version; dennoch entstehen selbst bei einer Rekonstruktion nach der LXX Zeilenlängen, die zum einen sehr schwankend sind (Unterschiede bis zu 35 Zeichen, die Spatien mitgezählt)[31], zum anderen das gewohnte Ausmaß um bis zu 100% überschreiten.[32] Ob auch die Anordnung des Textes jener der LXX entspricht (V. 9 in die Mitte von V. 5 eingeschoben), lässt sich nicht sagen, da das Fragment keinen einzigen Buchstaben von V. 5 enthält.[33] Die durch diese Rekonstruktion entstandenen schwankenden, aber jedenfalls ungewöhnlich umfangreichen Zeilenlängen erlauben m.E. die Frage, ob mit 4QJer[b] nicht auch das Zeugnis einer noch kürzeren Version von Jer 9f. oder gar ein Ausschnitt eines völlig anderen Textes, der Teile von Jer 10 aufnimmt, vorliegen könnte. Aber auch das ist natürlich völlige Spekulation und kann hier nur als vorsichtige Anfrage stehen bleiben.

Jedenfalls aber wurden in Höhle 4 in Qumran noch drei andere, Teile des Jeremiabuches wiedergebende Fragmente gefunden, von denen das umfangreichste (4QJer[a]) älter als 4QJer[b] sein dürfte[34] und ebenfalls einen Teil der hier zur Debatte stehenden Perikope, nämlich Jer 10,9–14 enthält. Dieses entspricht in Umfang (es enthält V. 10), Anordnung (V. 9 steht direkt vor V. 10) und anderen Details der im MT überlieferten Langform.[35] Die anderen beiden (4QJer[d] und 4QJer[e]) enthalten jeweils nur sehr wenig Text (Teile von Jer 43,2–10 bzw. 50,4–6), gehen teilweise mit dem MT, teilweise mit der LXX und stehen gelegentlich auch gegen beide,[36] sodass aus ihnen wenig Sicheres abgeleitet werden kann.

Diese Beobachtungen zeigen, dass man mit Sicherheitsaussagen bezüglich 4QJer[b] als Beweis für die Existenz einer die LXX-Version stützenden hebr. Vorlage vorsichtig sein sollte; keinerlei Hinweis legt jedenfalls die Annahme nahe, dass ein auf der Grundlage dieses Fragments aus der LXX rekonstruierter hebr. Text eine ältere oder gar textkritisch dem MT vorzuziehende Variante des Jeremiabuches darstellt.

---

31 S. Tov, Three fragments (s. Anm. 30), 536.

32 „[…] the column in 4QJer[b], expressed either in the number of letters or in centimeters, is unusually wide“ (Tov, Three fragments [s. Anm. 30], 531).

33 Dies gesteht sogar W. McKane, The History of the Text of Jeremiah 10,1–16, in: Mélanges bibliques et orientaux en l’honneur de M. Mathias Delcor (AOAT 215), Neukirchen-Vluyn 1985, 297–304, bes. 299, zu, der sonst ein glühender Vertreter der These ist, mit 4QJer[b] liege der Beweis für eine hebr. Vorlage der Jer-LXX vor.

34 Tov datiert es in die zweite Hälfte des 3. Jh. v. Chr. (s. E. Tov, 4QJer[a–e] [s. Anm. 29], 150), 4QJer[b] hingegen in die erste Hälfte des 2. Jh. v. Chr. (ebd., 171).

35 S. Janzen, Studies (s. Anm. 1), 175f.

36 Vgl. dazu im Detail Tov, Three fragments (s. Anm. 30), 538–541.

Cécile Dogniez

L'arrivée du roi selon la LXX de Zacharie 9,9–17[1]

Die Ankunft des Königs nach LXX Sacharja 9,9–17

Sowohl MT als auch LXX bieten mit dem zweiten Teil des Kap. 9 einen elliptischen Text; besonders die griechische Fassung – da weitestgehend wörtlich übersetzt – bleibt trotz einiger Harmonisierungen und Präzisierungen schwer verständlich. Thema der Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen bezüglich der Frage nach Jesus als Messias war besonders Sach 9,9. Im NT wurde dieser Vers auf die Prophezeiung des Messias hin interpretiert. Die vier Evangelisten bieten das gleiche Wort für den jungen Esel, was eine Verbindung zwischen Prophezeiung und deren Realisierung herstellt. Justin verbindet Sach 9,9 apologetisch mit parallelen atl. Aussagen (Zeph, Gen). Dass der zitierte Text aber nicht exakt LXX wiedergibt und die Zitate nicht korrekt erfolgen, bzw. falsch zugeschrieben werden, berechtigt zu der Annahme, Justin und den ntl. Redaktoren habe ein Text bzw. eine Textsammlung vorgelegen, der Sach 9,9 schon als prophetischen Beleg zitiert. Bei den griechischen Kirchenvätern wird Sach 9,9+10 in den Abhandlungen über Jesus als Messias verwendet, so bei Euseb und Irenäus, sowie allegorisch gedeutet (Origenes, Kyrill von Alexandria). Die antike jüdische Literatur deutet diese Passage nur selten messianisch, der Talmud (bSan 99a) zitiert Sach 9,9 um zu sagen, dass es keinen Messias für Israel geben wird, denn allein Gott wird sein Volk retten.

Sach 9,9–17 LXX steht repräsentativ für die Übersetzung der Zwölf Propheten: eine insgesamt wortgetreue Übertragung sowie einzelne Unterschiede, die sich auf Lesefehler oder Notlösungen zurückführen lassen. Andere Abweichungen zeugen von neuen, in die LXX bewusst eingeführten exegetischen Strömungen, die aber übereinstimmen mit Tendenzen in der jüdischen Tradition, oder typisch sind für die jüdische Gemeinde in der Diaspora, wie V. 12 nahelegt.

---

[1] Cette étude a été rédigée à l'occasion de la préparation du volume de M. Casevitz, C. Dogniez et M. Harl sur les Douze Petits Prophètes, *Aggée, Zacharie* paru dans la collection La Bible d'Alexandrie, aux Éditions du Cerf, en 2007.

9. Réjouis-toi vivement, fille de Sion; proclame, fille de Jérusalem: Voici, ton roi vient à toi, lui qui est juste et sauveur, doux et monté sur un âne et un jeune ânon.
10. Et il détruira les chars d'Ephraïm et la cavalerie de Jérusalem, et l'arc de guerre sera détruit, et ce sera abondance et paix dans les nations; et il commandera les eaux jusqu'à la mer et les fleuves, passages de la terre.
11. Et toi, dans le sang de l'alliance, tu as fait sortir tes captifs hors de la citerne dépourvue d'eau.
12. Vous siégerez dans une place forte, captifs de l'assemblée, et pour un jour de ton séjour, je te rendrai le double.
13. Parce que je t'ai tendu, Juda, toi qui es un arc pour moi, j'ai comblé Ephraïm et j'éveillerai tes enfants, Sion, contre les enfants des Hellènes et je t'empoignerai comme épée de combattant.
14. Et le Seigneur sera sur eux, une flèche sortira comme éclair et le Seigneur tout-puissant sonnera de la trompette et cheminera en agitant sa menace.
15. Le Seigneur tout-puissant les couvrira de son bouclier; ils les consumeront, les enseveliront sous des pierres de fronde, ils les boiront comme du vin et empliront l'autel comme des coupes.
16. Et le Seigneur, ce jour-là, les sauvera, son peuple, comme petit bétail, parce que des pierres sacrées roulent sur sa terre.
17. Car s'il a quelque chose de bon qui lui appartienne, et s'il a quelque chose de beau qui lui appartienne, c'est du blé pour les jeunes gens et du vin fleurant bon pour les jeunes filles.

Avec le chapitre 9 commence ce que l'on appelle le Deutéro-Zacharie. Les huit premiers versets du chapitre portent sur la providence de Dieu qui veille sur toutes les nations; les expressions «le Seigneur porte son regard» (ἐφορᾷ) au v.1 puis «j'ai vu de mes propres yeux» (ἑώρακα ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς μου) au v. 8 qui encadrent la péricope désignent en effet ce regard bienveillant de Dieu sur tous les hommes; comme Israël, les nations seront châtiées – car la correction va parfois jusqu'à la destruction – mais aussi sauvées, pour devenir sa possession.

La seconde partie du chapitre est assez obscure et elliptique, aussi bien dans le Texte massorétique que dans la LXX, en raison notamment des changements fréquents et soudains de personnes et d'adresses; malgré quelques harmonisations ou de rares précisions, le texte grec reste difficile à comprendre; comme pour les autres textes des Petits Prophètes, la traduction est assez littérale, le nombre de mots correspond dans l'ensemble au nombre de mots hébreux et il y a très peu de «plus» et de «moins»; cependant, pour les 9 versets, les divergences qualitatives sont relativement nombreuses.

Regroupés en un seul paragraphe en grec, ces versets portent sur la venue du roi et le rétablissement d'Israël; on peut cependant découper le passage en plus petites unités, par exemple selon les adresses et les motifs:

1) les v. 9 à 10 adressés à Sion et à Jérusalem annoncent l'arrivée du roi qui détruira les armes de guerre et commandera sur toute la terre; dans le TM, au contraire, cette action pacifique et cet empire sont attribués à YHWH et non au roi.

2) les v. 11 à 12 concernent les captifs avec un rappel de leur libération par une personne non identifiée («toi … tu»), suivi de deux promesses à leur adresse, la sécurité dans la place forte et la rétribution au double par le Seigneur; dans le TM, les mêmes faits sont exposés selon une modalité temporelle différente – le retour des captifs à la forteresse constitue une exhortation encadrée de deux promesses, la libération et la rétribution au double par YHWH, désigné par «je».

3) les v. 13 à 15 décrivent l'activité guerrière du Seigneur d'abord au style direct avec un «je» qui s'adresse à Juda et à Sion (dans le TM les adresses sont Sion et Javan) puis au style indirect – c'est le prophète qui parle – avec la double appellation «le Seigneur» ou «le Seigneur tout-puissant». Dans le TM on a ici ce que l'on a l'habitude d'appeler une scène de théophanie, mais qui n'est pas décrite comme telle dans la LXX (voir la note en 9,14).

4) les v. 16 à 17, en finale heureuse, sont une promesse de salut et de prospérité.

Dans le *Nouveau Testament,* le v. 9 a en particulier retenu l'attention et été interprété comme une prophétie de Jésus messie. L'Evangile selon *Matthieu* (21,1–11) raconte en effet l'arrivée triomphale de Jésus à Jérusalem – appelée aujourd'hui le Jour des Rameaux –, avec la mention d'une ânesse (ὄνος) et d'un ânon (πῶλος) que Jésus réclame pour entrer dans la ville. Le nom de Zacharie n'est pas donné; on lit seulement: «Cela advint afin que fût accomplie la parole du prophète qui disait …» et le verset de Za 9,9 est introduit par quelques mots présents en Is 62,11 «Dites à la fille de Sion»; le verset est ensuite cité de façon incomplète, puisque manquent notamment les mots «juste et sauveur». Le récit de *Marc* (11,1–11) ne cite pas la prophétie et donne seulement la mention «un ânon (πῶλος) attaché sur lequel nul homme n'a encore monté». En *Luc* (19,28–38), comme en Marc, il est seulement question de l'ânon (πῶλος) avec la même précision, sans référence à la prophétie. Enfin, en *Jean* (12,12–18), le récit est moins précis et dit seulement que Jésus «trouvant un petit âne (ὀνάριον), s'assit dessus selon qu'il est écrit: 'Ne crains pas, fille de Sion, Voici que ton roi vient assis sur l'ânon (πῶλος) d'un âne (ὄνος)'».[2]

---

[2] Sur l'utilisation de Za 9,9 dans les Evangiles, voir par exemple R. Bartnicki, Das Zitat von Zach. IX 9–10 und die Tiere im Bericht von Matthäus über den Einzug Jesu in Jerusalem (MT XXI, 1–11), NT 18 (1976) 161–166; P.C. Mateos, Uso e interpretacion de Zacarias 9,9–10 en el Nuevo Testamento, Estudio Agustiniano 7 (1972) 471–93; 8 (1973) 3–29;

Les quatre témoins ne donnent pas le nom de Zacharie, ne citent pas exactement la LXX et présentent des variantes entre eux – deux montures au lieu d'une, la précision ou non de l'attache des bêtes –, mais ont tous en commun le nom πῶλος pour l'ânon qui établit ainsi un lien entre «la prophétie» et sa réalisation; et tous (Mt 21,9; Mc 11,9; Lc 19,38; Jn 12,13) donnent dans leur récit la proclamation du verset psalmique Ps 117 (118), 26 «Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur», plus important, semble-t-il, que la référence à Zacharie puisqu'il montre que Jésus «accomplit» les promesses prophétiques, qu'il est le «roi», «le fils de David» et celui qui inaugure le «royaume».

Ce verset devait être un enjeu dans les polémiques entre Juifs et chrétiens, autour de la conception de Jésus comme «messie». *Justin* témoigne ainsi de l'usage de Za 9,9 au milieu des autres annonces prophétiques de Jésus. Dans *Apologie* 35,10–11, il attribue la prophétie à Sophonie, sans doute parce que dans le christianisme primitif Za 9,9 était déjà étroitement uni à la citation de So 3,14[3], et il insiste sur le fait que Jésus est entré à Jérusalem «monté sur le petit d'un âne (πῶλος ὄνου)».[4] Dans le *Dialogue avec Tryphon*[5] (53), Justin nomme bien Zacharie et consacre un chapitre entier aux deux annonces prophétiques qui mentionnent un ânon (πῶλος): Gn 49,10–11 («il attachera à la vigne son ânon») et Za 9,9.

Parce que le texte cité n'est pas exactement celui de la LXX, que les citations sont composites et que les attributions sont parfois erronées, il y a tout lieu de penser que les rédacteurs néotestamentaires ainsi que Justin ont recours à un document qui citait déjà Za 9,9 comme référence prophétique pour les débats entre Juifs et chrétiens sur la figure du messie.[6]

Chez les Pères grecs, Za 9,9, le plus souvent complété par le v. 10, appartient aux grands dossiers scripturaires sur Jésus messie. On trouve par exemple de très nombreuses citations dans La *Démonstration Evangélique* d'*Eusèbe de Césarée*.[7]

M.J.J. Menken, The Quotations from Zech 9,9 in Mt 21,5 and in Jn 12,15, in: John and the Synoptics (BEThL 101), éd. A. Denaux, Leuven 1992, 571–578.

3 Voir l'impératif «Ne crains pas» dans la citation de Za 9,9 en Jn 12,15 qui viendrait de So 3,17, selon le TM.

4 Pour l'étude textuelle d'*Apol*. 35,10–11, voir P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament, Paris 1964, 283–285.

5 Ph. Bobichon, Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon, Fribourg 2003, voir en particulier dans le vol. I les notes p. 726–728.

6 Sur l'existence de *Testimonia* connus de Justin, par exemple, voir P. Prigent, L'Epître de Barnabé I–XVI et ses sources, Paris 1961, 190–193.

7 Voir en particulier Dem. VIII 4.2.11 et IX 17,1; 18,2 (Eusèbe de Césarée, demonstratio evangelica, éd. I.A. Heikel [GCS 23], Leipzig 1913, 394; 396; 439; 442); cf. Biblia

Chez *Irénée* qui fait un usage plus discret du verset, on lit toutefois 3 fois les mots «assis sur le petit d'une ânesse»[8] comme prophétie de la première venue du messie, lors de l'incarnation, comme un homme sans beauté, par contraste avec sa venue en gloire, en pleine beauté.

Clément d'Alexandrie[9] cite également le petit d'un âne comme un signe de la simplicité dont doivent faire preuve les chrétiens qui sont des tout petits.

Origène est le premier commentateur de Za 9,9: dans son commentaire de Jean[10], il rapproche ce passage de la montée de Jésus à Jérusalem lors de la Pâque des Juifs selon Jn 2,13. Bien qu'il renvoie à son futur commentaire de Matthieu où se lira la citation de Za 9,9, il analyse dès ici les variantes dans les citations du verset dans les Evangiles et donne le sens spirituel de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Il fixe la valeur symbolique de l'ânesse «attachée» (c'est la Loi) et de l'ânon non encore éduqué, c'est le nouveau peuple, celui qui vient des nations, pour la nouvelle alliance.[11] Dans son commentaire sur Matthieu[12], dans un petit traité intitulé «Sur l'ânesse et sur l'ânon», il développe plus longuement cette interprétation et insiste surtout sur l'idée qu'il a fallu «détacher» l'ânesse «attachée» et son ânon, c'est-à-dire libérer la Loi et le péché.

Pour *Cyrille d'Alexandrie*[13] qui identifie l'ânesse à la synagogue et l'ânon au peuple nouveau non encore dompté – au sens où il n'avait pas encore reçu l'éducation de la Loi –, Jésus est monté sur l'ânon, suivi par l'ânesse, bien que la synagogue ait été d'abord première.

Rompant violemment avec la tradition ecclésiale majoritaire qui voit dans la prophétie de Zacharie la promesse réalisée par la venue du Christ –

Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Eusèbe, Epiphane, Cyrille de Jérusalem, t. IV, Paris 1987, 136.

8 Irénée, *Haer*. III 19,2; IV 33,1.12 (Irénée, Contre les hérésies, Livre 3, Éd. critique par A. Rousseau/L. Doutreleau, Livre 3, vol. 2, texte et traduction [SC 211], Paris 1974, 378; Irénée, Contre les hérésies, Livre 4, Éd. critique sous la Direction de A. Rousseau avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier, vol. 2, texte et traduction [SC 100], Paris 1965, 804. 834).

9 Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* I, 15,2–3 (Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, Livre I, Texte grec. Introduction et notes de H.-I. Marrou, Traduction de M. Harl [SC 70], Paris 1960, 138).

10 Origène, Commentaire sur Saint Jean, X, 123–209 (Origène, Commentaire sur Saint Jean. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, vol. 2: Livres 6–10 [SC 157], Paris 1970, 456–508).

11 Origène, Commentaire sur Saint Jean X, 185–209 (SC 157, 494–508).

12 Origène, Commentaire sur Saint Matthieu XVI, 15 sq. (Origenes, Matthäuserklärung, Bd. 1: Die griechisch erhaltenen Tomoi, éd. E. Klostermann [GCS 40], Leipzig 1935, 523).

13 Cyrille d'Alexandrie, Commentarius in Zachariam Prophetam, PG 72, 145 C – 146 A, ou Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in XII Prophetas, éd. P.E. Pusey, vol. II, Bruxelles 1975, *ad loc.*

«comble de la folie!» –, *Théodore de Mopsueste*[14] s'en tient au sens historique et rapporte la scène à Zorobabel. Selon lui, le texte de l'Ecriture parle «hyperboliquement», le texte littéral ne dit pas la vérité. «C'est de la sottise», dit-il, de considérer que le verbe du v. 10 «il vient» ne peut concerner Zorobabel: il est revenu avec les autres de la captivité.

Inversement, *Théodoret de Cyr*[15] s'en prend à la stupidité des Juifs pour lesquels cette prophétie annonce Zorobabel, puisque ce dernier n'a pas réalisé ce que dit le v. 10, à savoir la domination de l'univers; celle-ci ne s'est faite que par l'instauration du royaume chrétien dont l'extension a été rendue possible par «la paix des Romains».

Dans la littérature juive ancienne, ce passage en particulier est peu cité comme texte messianique: dans le Targum, il n'est nullement question du messie pour ces versets et dans le Talmud (*San* 99a), dans une discussion sur le messie, Za 9,9 est cité pour dire qu'il n'y aura pas de messie pour Israël, car seul Dieu lui-même sauvera son peuple.[16]

Analyse des versets:
Verset 9,9
«*Réjouis-toi* (χαῖρϵ)»: le verbe grec χαίρω a ici pour équivalent le verbe hébreu poétique גיל tandis qu'en Za 2,14 (10), dans une autre invitation pour Sion à manifester sa joie, τέρπου correspond à l'hébreu רנן, «pousser des cris», et ϵὐφραίνου à l'hébreu שׂמח, «se réjouir». – «*fille de Sion*»: le grec décalque l'expression hébraïque[17] très fréquente en poésie qui désigne de façon collective les habitants de la ville ou la ville elle-même. – «*proclame* (κήρυσσϵ)»: le verbe κηρύσσω, employé ici de façon absolue, en correspondance avec l'hébreu רוע, «sonner de la trompette, pousser des cris de joie», au hiphil, est une équivalence propre aux XII que l'on trouve déjà

---

[14] Théodore de Mopsueste, Commentarius in XII Prophetas, PG 66, 556 B–560 D, ou Commentarius in XII Prophetas éd. H.-N. Sprenger, Wiesbaden 1977, *ad loc*.

[15] Théodoret de Cyr, Commentarius in XII Prophetas, PG 81, 1924 B.

[16] Sur les attentes messianiques en milieu juif, voir par exemple G.S. Oegema, The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba (JSPS Ser 27), Sheffield 1998, avec l'abondante bibliographie, p. 307–332. Sur l'interprétation rabbinique de Za 9,9s, voir par exemple E.B. Pusey, The Minor Prophets. A Commentary, Grand Rapids, Michigan 1950, 401s.

[17] Sur l'emploi de cette expression comme personnification ou comme appellation métaphorique pour exprimer la compassion ou l'amour, M. Kartveit a fait une communication non publiée, The Understanding of the Expression *bat siyyon* in the Hebrew Bible (résumé), au XVIII Congrès de l'IOSOT Leiden 2004 (VT.S 109), éd. A. Lemaire, Leiden 2006.

en So 3,14 mais aussi en Os 5,8 et en Jl 2,1[18] et qui témoigne en faveur de l'unité de la traduction[19]; ailleurs, en effet, ce même verbe hébreu reçoit d'autres équivalents grecs, dont σημαίνω ou σαλπίζω, «sonner de la trompette», ou ἀλαλάζω, «pousser des cris de guerre», en particulier dans les *Psaumes*. On retrouve à l'identique en grec cette double invitation à la joie, pour Sion et pour Jérusalem, en So 3,14, alors que le TM ne donne pas גיל mais רנן [20]. – «*juste*»: δίκαιος correspond à l'hébreu צדיק, un attribut auquel les exégètes du TM accordent un double sens, faisant référence ici à l'impartialité du roi et à sa légitimité, comme c'est également le cas en Is 11,4 («Un rejeton sortira de la souche de Jessé … il jugera … avec justice») et en Jr 23,5 («un germe juste»); voir aussi 2 R 23,3–5; Ps 71(72), 1–7. – «*sauveur*» (σῴζων): TM «sauvé» ou «victorieux»[21]; le même participe niphal נושע, dans ses seules autres occurrences, en Dt 33,29 et en Ps 33,16, est bien rendu par un passif, tandis qu'en Is 45,15 le participe du même verbe hébreu au hiphil est traduit par σωτήρ, «sauveur». La divergence entre le grec et l'hébreu pourrait se comprendre comme un souci d'expliciter l'hébreu: le roi qui a été «sauvé» par YHWH (voir en So 3,17 une annonce du Seigneur qui sauvera) devient à son tour «sauveur»; sous la forme σωτήρ, il s'agit là d'un titre royal (voir en Jg 3,9.15) ou divin (voir en Is 45,22 où il est associé à l'adjectif δίκαιος); ici, en grec, le mot σῴζων, «sauveur», est clairement une désignation active du roi. Le Targum[22] a lui aussi un nom actif «celui qui apporte la délivrance». – «*doux*»: l'adjectif πραΰς qui correspond ici à l'hébreu עני, «pauvre, opprimé, humble», signifie seulement dans l'usage grec «doux», «bienveillant» mais jamais «pauvre». Peut-être due à une confusion orthographique avec ענו, «doux», cette équivalence se trouve en Jb 24,4; So 3,12 et Is 26,6. Ici le mot peut faire écho à la douceur de Moïse évoquée en Nb 12,3, alors que dans le TM la pauvreté – une qualité qui ne sied pas normalement à un roi – peut faire référence à la loi de Dt 17,16 qui

18 Voir dans La Bible d'Alexandrie 23. 4–9, Les Douze Prophètes, Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie. Traduction du grec de la Septante, introduction et notes par M. Harl/C. Dogniez/L. Brottier/M. Casevitz/P. Sandevoir – Avec la collaboration de R. Dupont-Roc, Th. Roqueplo et F. Roux, Paris 1999, les notes sur So 3,14, p. 371 et sur Jl 2, 1 p. 57.

19 Cf. J. Ziegler, Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch, dans id., Syllogè. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta (MSU 10), Göttingen 1971, 6 [32].

20 Voir en BA 23, 4–9, la note sur So 3,14, p. 370–371.

21 Les exégètes hésitent sur le sens de l'hébreu; cf. par exemple A. Lacoque, Zacharie 9–14 (Commentaire de l'Ancien Testament XIc), Genève 1988, 154 et K. Larkin, The Eschatology of Second Zechariah. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology, Kampen 1994, 68–69.

22 K.J. Cathcart/R.P. Gordon, The Targum of the Minor Prophets (The Aramaic Bible 14), Edinbourg 1989.

stipule qu'un roi ne doit pas posséder beaucoup de chevaux ni multiplier l'argent et l'or à l'excès. Mais, ici comme en So 3,12[23], on peut aussi comprendre עני au sens moral et religieux de «humble», c'est-à-dire serviteur de YHWH. Aquila conserve le mot πραΰς de la LXX (le Targum donne lui aussi «doux»), tandis que Symmaque emploie πτωχός, «pauvre, indigent», et Théodotion ἐπακούων, «celui qui obéit». – «*un âne*»: ὑποζύγιον, comme son équivalent hébreu חמור, désigne la «bête de somme» mais s'emploie dans la Koinè, à côté de ὄνος, choisi ici par les autres traducteurs grecs, pour désigner l'âne. Conformément à une pratique bien établie au Proche Orient, l'âne était une monture royale[24]; il est d'ailleurs écrit en 2 S 16,2 que les ânes amenés à David «serviront de monture à la maison du roi». Par ailleurs, on sait par les traités de Mari que l'ânon était offert en sacrifice lors de la conclusion d'alliance entre souverains.[25] – «*un jeune ânon*»: πῶλον νέον est une traduction libre de l'hébreu עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת, «ânon, fils d'ânesses»: πῶλος, comme son équivalent hébreu עַיִר, désigne un «poulain», le petit d'une ânesse; en grec la mention redondante «jeune» peut signifier que l'ânon n'a pas été monté[26]. Les autres traducteurs reviennent à l'hébreu. Dans l'épisode de Balaam, en Nb 22, le mot «ânesse» est rendu par le féminin ἡ ὄνος; dans le Cantique de Déborah en Jg 5,10, la LXX donne θήλεια ὄνος. Alors que dans le TM, on peut hésiter entre une ou deux montures selon la valeur accordée au ו (un «et» de coordination ou la copule[27] explicative «c'est-à-dire»), dans la LXX, dans le Targum et en Mt 21,5, il est explicitement question de deux ânes; en revanche Lc 19,30 et Jn 12,15 n'évoquent qu'un seul animal.

Verset 9,10

«*Et il détruira* (ἐξολεθρεύσει)»: TM «Et je retrancherai»; au v. 6, pour le même l'hébreu כרת, la LXX donne une autre traduction, exceptionnelle, καθαιρῶ, «briser». Selon D. Barthélemy[28], la différence de personnes résulterait ici d'une assimilation contextuelle plutôt que d'une erreur de lecture; or il y a là aussi, semble-t-il, un enjeu théologique: la 3ème

[23] Voir en BA 23, 4–9 (n. 18), la note sur le mot πραΰς en So 3,12, p. 368–369.

[24] Cf. E. Lipinski, Recherches sur le livre de Zacharie, VT 20 (1970) 51–52, ainsi que J. Sasson, Art. Ass, Interpreter's Dictionary of the Bible, Suppl., Nashville 1976, 72–73.

[25] Cf. J.G. Heintz, Alliance humaine – Alliance divine: documents d'époque babylonienne ancienne & Bible hébraïque. Une esquisse, BN 86 (1997) 66–76.

[26] Voir une précision de ce type en Mc 11,2 et en Lc 19,30.

[27] Cf. C.L. Meyers, E.M. Meyers, Zechariah 9–14. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 25 C), New York 1993, 131.

[28] D. Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament. 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes (OBO 50/3), Fribourg/Göttingen 1992, 976.

personne, cohérente en grec avec le participe présent σῴζων, «sauveur», du v. 9, désigne le roi, tandis que dans le TM la première personne qui s’accorde avec les verbes précédents des v. 6.7.8 et avec le participe passé «sauvé» fait de YHWH le responsable de la destruction des armes de guerre; la *Bible de Jérusalem* adopte du reste la leçon du grec. Dans la LXX, on a par conséquent une désignation active du roi, du messie. – «*les chars d’Ephraïm ... la cavalerie*»: le TM «char … cheval», au singulier, a un sens collectif bien rendu en grec avec le pluriel ἅρματα, mais non avec le singulier ἵππος, «cheval», à moins de prendre ce mot au sens de «la cavalerie» comme en Ex 14,7. – Ephraïm est souvent employé comme synonyme d’Israël, ainsi en Is 7,2.8.9.17 et en *Osée*[29]; le Targum remplace le nom d’Ephraïm par «la maison d’Israël». Didyme[30] et Jérôme[31] citent dans leur commentaire le Ps 77 (78),9–10 accusant les fils d’Ephraïm, c’est-à-dire les Israélites du Nord, de pas avoir observé l’alliance. L’abolition de la guerre évoquée dans ce verset fait écho à la destruction des épées et des lances en Is 2,4, à celle de l’arc, de l’épée et de la guerre en Os 2,18(20), à la suppression des «chars» et des «chevaux», au pluriel en hébreu et en grec, en Mi 5,9 et à celle des guerres, de l’arc, de la lance et des boucliers (TM, chars) en Ps 45(46),10. – «*et ce sera abondance et paix dans les nations* (καὶ πλῆθος καὶ εἰρήνη ἐξ ἐθνῶν)»: TM «et il proclamera la paix aux nations (ודבר שׁלום לגוים)»; la divergence entre le grec et le TM peut s’expliquer soit par un substrat hébreu différent, soit par une mauvaise lecture du verbe דבר, «dire», pris pour le mot רב, «multitude», par suite d’une confusion entre le daleth et le resh, ayant entraîné une mauvaise compréhension de la suite du groupe de mots[32]. Les traductions d’Aquila et des autres traducteurs sont conformes au TM. On peut hésiter sur le sens du mot grec πλῆθος: soit on lui donne le sens de «foule» comme le fait T. Muraoka[33]; serait alors ici évoqué le thème de la multitude des nations dont il est question en Za 8,22 et 14,16 comme le rappelle A. Van der Kooij[34]; soit on adopte le sens de «abondance», en référence à la grande quantité de biens dont sont pourvues

[29] Voir en BA 23, 1, Les Douze Prophètes, Osée. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par E. Bons/J. Joosten/St. Kessler – Avec la collaboration de Ph. Le Moigne, Paris 2002, la note sur Os 4,17, p. 94.

[30] Didyme, Sur Zacharie II 146 (Didyme, Sur Zacharie t. II, éd. L. Doutreleau [SC 84], Paris 1962, 692).

[31] Jérôme, Commentarii in Zachariam (CCSL 76 A), Turnhout 1920, 830.

[32] Cf. A. Kaminka, Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher, MGWJ 72 (1928) 49–60; 247–273: 249.

[33] A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets, Louvain 2002, *s.v.*

[34] A. van der Kooij, The Septuagint of Zechariah as Witness to an Early Interpretation of the Book, in: The Book of Zechariah and its Influence, éd. C. Tuckett, Aldershot 2003, 59.

les nations comme l'expriment Za 14,4 et Mi 4,13, avec le même mot πλῆθος. Ce motif de l'abondance des biens associé au motif de la paix ne surprend pas le lecteur puisqu'il se trouve déjà en Ag 2,8–9 où il est question des richesses des nations, l'or et l'argent (v. 8), qui reviendront au Seigneur, et du don de la paix (v. 9). En grec la paix dans les nations, «d'entre (ἐκ)» les nations (voir une construction identique de πλῆθος avec ἐκ en Ex 19,21 et 1 M 5,12), plutôt que la paix «pour» les nations comme dans le TM, est cohérente et s'éclaire avec le thème développé au v. 16 de la conversion des nations opposé au thème des nations en guerre contre Jérusalem au v. 12[35]. La figure du roi de paix fait écho à Mi 5,3(4), ainsi qu'au messager de paix d'Is 52,7. Mais on peut aussi construire le grec autrement, non pas comme une phrase nominale, mais comme le sujet du verbe «sera détruit», au même titre que l'arc de guerre; cette interprétation est celle de Didyme qui voit dans le Roi sauveur celui qui anéantira la foule et la paix des nations. De la même façon, Théodore de Mopsueste comprend que Dieu anéantira aussi la foule abondante des ennemis et qu'il privera ceux-ci de toute paix. Théodoret de Cyr comprend, au contraire, que Dieu accorde aux nations, grâce à la paix romaine, abondance et facilité. – «*Et il commandera* (κατάρξει) *les eaux jusqu'à la mer, et les fleuves, passages* (διεκβολάς) *de la terre*»: TM litt. «et son gouvernement (מֹשְׁלוֹ) d'une mer à une mer et du fleuve aux limites de la terre»; le verbe κατάρχω constitue un mot favori du traducteur des XII, déjà employé en Na 1,12 pour exprimer ce même commandement des eaux, alors que le TM est très différent[36], en Jl 2,17 pour évoquer la domination des nations, là où le TM parle de la moquerie des nations[37] et en Za 6,13 comme équivalent de la racine משׁל; ici, le verbe grec correspond au substantif hébreu מֹשֶׁל présent ailleurs uniquement en Dn 11,4 et rendu en grec par βασιλεία, «royauté»; Aquila donne ici le mot ἐξουσία, «pouvoir». Dans le TM d'Ex 23,31, on lit une expression un peu similaire à celle de notre verset, «depuis la mer des Joncs jusqu'à la mer des Philistins», rendue en grec par une traduction littérale mais que le traducteur de *Zacharie* n'a sans doute pas en mémoire[38]. Là où le grec parle des «fleuves» au pluriel, le TM donne le Fleuve au singulier pour désigner l'Euphrate, explicité sous ce nom dans le Targum. Le terme technique διεκβολή (TM אפס, «limite», rendu en Dt 33,17 par ἄκρος, «extrémité») est attesté en grec depuis Polybe au sens géographique de «défilé, passage»; le mot se lit en Ab

[35] Voir A. van der Kooij, The Septuagint of Zechariah (n. 34), 59.
[36] Voir en BA 23, 4–9 (n. 18), la note p. 205.
[37] Voir en BA 23, 4–9 (n. 18), la note p. 64.
[38] Cf. A. Kaminka, Studien zur LXX (n. 32), 244.

14[39], ainsi qu'en Jr 12,12 et en Ez 47,8.11; 48,30; ici l'accusatif pluriel διεκβολάς en anacoluthe se comprend difficilement, si bien que de nombreux manuscrits corrigent en ἕως τῶν διεκβολῶν, «jusqu'aux passages». Aquila revient à l'hébreu et emploie le mot πέρας, «extrémité». Cyrille d'Alexandrie attribue au mot le sens de l'hébreu «limites». Didyme comprend: «les fleuves de la terre qui ont des issues». Ce stique en hébreu est souvent considéré comme un emprunt au Ps 71(72),8 qui donne un texte presque identique traduit de façon assez littérale dans la LXX des Psaumes. Théodore de Mopsueste cite lui aussi le stique du Ps 71(72),8 lorsqu'il commente Za 9,10 et le qualifie d'hyperbole.

Verset 9,11

«*Et* (καί) *toi, dans le sang de l'alliance*»: TM «Toi aussi (גם suivi d'un pronom féminin) pour le sang de ton (suffixe féminin) alliance»; en hébreu l'expression est obscure; on peut la comprendre au sens de «l'alliance conclue avec toi dans le sang», le sang étant celui du sacrifice qui accompagne l'alliance, et voir ici une allusion au sacrifice offert chaque jour au Temple[40]; on peut aussi considérer l'expression comme une référence à la cérémonie décrite en Ex 24,6–8 comme le fait le Targum; en grec la formulation sans pronom fait davantage encore que l'hébreu allusion à l'alliance conclue au Sinaï, en Ex 24,8.[41] J. Nogalski[42] rapproche de façon originale ce passage d'Ez 16,1–63 où le sang (Ez 16,6.9.22.36.38) et l'alliance (Ez 16,8.59–61) jouent un rôle important dans la description de Sion. Dans les lemmes de Théodore de Mopsueste et de Théodoret de Cyr le pronom σου est restitué, mais non dans le commentaire de Cyrille d'Alexandrie qui cite ici le passage d'Ex 24,8 à travers la citation faite dans l'Epître aux Hébreux en 9,19–20. Pour Théodore de Mopsueste, il s'agit du sang versé lors de la guerre contre Gog; par le sang des ennemis tués, ce fut comme des «contrats» qui fortifièrent pour Zorobabel la royauté sur le peuple; désormais eux qui avaient été captifs peuvent vivre en paix. Pour

39 Voir en BA 23, 4–9 (n. 18), la note p. 107.

40 C'est l'une des interprétations proposées dans *La Bible de Jérusalem*.

41 Sur la présence de l'expression «le sang de l'alliance» dans le NT, en Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; He 9,20; 13,20, issue soit d'Ex 24,8, soit de Za 9,11, voir par exemple les articles récents de P. Foster, The Use of Zechariah in Matthew's Gospel, in: The Book of Zechariah and its Influence: Papers of the Oxford-Leiden Conference, éd. C. Tuckett, Aldershot 2003, 65–85: 70 et H.J. de Jonge, The Cleansing of the Temple in Mark 11: 15 and Zechariah 14: 21, dans: The Book of Zechariah and its Influence, éd. C. Tuckett, Aldershot 2003, 87–100: 88–89.

42 J. Nogalski, Redactional Processes in the Book of the Twelve (BZW 218), Berlin 1993, 224–225.

Théodoret de Cyr, dans la ligne interprétative centrée sur le Christ, «le sang de l'alliance» est «le sang précieux»[43] versé par Jésus sur la croix. Dans la tradition rabbinique[44], ce verset est cité en relation avec le sang de la circoncision. – «*tu as renvoyé* (ἐξαπέστειλας)»: TM «j'ai renvoyé (שִׁלַּחְתִּי)». En grec la deuxième personne du singulier, au lieu de la première, est sans doute due à une assimilation avec le pronom «toi» au début du verset dont on ne sait s'il renvoie à Dieu, au roi ou, de façon plus certaine, à Sion, alors que dans le TM le pronom est un féminin se rapportant à Sion, mais c'est YHWH qui renvoie son peuple. Le verbe ἐξαποστέλλω, comme son correspondant hébreu שׁלח, est celui employé pour parler du renvoi des Hébreux en Egypte (Ex 3,20; 4,21 etc. …); ici le Targum a d'ailleurs une longue paraphrase évoquant la libération de l'esclavage des Egyptiens et les soins apportés pendant l'errance dans le désert. – «*tes captifs*»: employé par les Tragiques, l'adjectif δέσμιος, littéralement «lié», est un mot assez rare qui se retrouve par exemple en Lm 3,34 et en Eccl 4,14 (voir aussi en 2 M 14,27); il correspond ici et au v.12 au substantif hébreu d'emploi surtout poétique אסיר, «prisonnier», rendu de diverses façons dans la LXX. Ce motif du renvoi des captifs fait écho à Is 42,7; 49,9; 61,1. – «*la citerne dépourvue d'eau*»: cette mention, souvent considérée comme une glose[45] dans le TM empruntée à Gn 37,24 et à Jr 45 (38), 6, définit en réalité la fosse comme une prison. Rappelant en effet les épisodes où Joseph et Jérémie sont jetés dans une citerne sans eau, Didyme, suivi en cela par Jérôme, ajoute Daniel à la liste en expliquant que s'il y avait des lions dans la fosse où il fut jeté (Dn 6,17), c'est qu'il n'y avait pas d'eau. Mais on peut aussi voir ici une référence à Jr 2,13 («ils m'ont abandonné, moi la source d'eau vive, pour se creuser des citernes lézardées qui ne pouvaient pas retenir l'eau»), comme le fait Théodoret de Cyr qui rapproche les deux versets et interprète la citerne au sens de la mort éternelle, de l'idolâtrie, dont le Christ délivre par son sang pour donner une «nouvelle alliance». Il importe de noter que ce v. 11 n'a pas retenu l'attention des premiers Pères (Justin, Irénée, Origène), ni d'Eusèbe de Césarée dans son dossier apologétique, alors qu'il devait appartenir à quelque recueil, puisqu'il figure dans le livre des témoignages du Pseudo-Epiphane[46] (85,3), mais non pour le thème que l'on attendrait: ce verset est

---

[43] Expression tirée de 1 P 1,19.

[44] Dans la *Mekhilta* sur Ex 12,6, il est dit que YHWH donna aux fils d'Abraam deux commandements, le sang du sacrifice de la pâque et le sang de la circoncision pour qu'ils soient rachetés selon Ez 16,6 et Za 9,11. Voir cependant C.L. Meyers/E.M. Meyers, Zechariah 9–14 (n. 27), 139.

[45] Cf. C.L. Meyers/E.M. Meyers, Zechariah 9–14 (n. 27), 141–142.

[46] A Pseudo-Epiphanius Testimony Book, éd. R.V. Hotchkiss, Missoula (MT) 1974.

l'un de ceux qui attestent … la résurrection des morts! Il est suivi d'Os 13,14 («De la main de l'Hadès je les délivrerai …»).

Verset 9,12

«*Vous siégerez dans une place forte* (καθήσεσθε ἐν ὀχυρώματι)»: TM «Revenez à la place forte» (שׁוּבוּ לְבִצָּרוֹן): au lieu de l'impératif de l'hébreu שׁוּב, «revenir», le grec a pu lire une forme du verbe יָשַׁב, «être assis», rendue par le verbe κάθημαι qui, ici comme en Gn 19,30; 38,11, peut se comprendre au sens de «siéger, s'installer, demeurer, habiter» (voir l'expression de ce même thème dans l'hébreu, mais non dans le grec, en Mi 5,3). Le grec ὀχύρωμα qui traduit ici l'hapax hébreu בצרון désigne chez Théodore de Mopsueste la sécurité assurée par la victoire de Zorobabel pour ceux de la communauté juive qui étaient prisonniers à Babylone; pour Cyrille d'Alexandrie, c'est l'Eglise dans laquelle, assurés par la foi, seront en sécurité les prisonniers de l'assemblée du Christ. Le Targum comprend l'hébreu quelque peu elliptique comme un encouragement pour les cités à redevenir fortes. – «*captifs de l'assemblée* (δέσμιοι τῆς συναγωγῆς)»: TM «prisonniers de l'espérance (אסירי התקוה)»; très éloignée de la belle expression du TM, cette leçon ne surprend pas le lecteur de la LXX qui trouve cette même divergence dans d'autres versets des XII; en effet comme l'a fait remarquer J. Joosten[47], en Os 2,15 (17); 12,6 (7), en Mi 5,6 et ici, il semble que le traducteur des XII ne connaisse pas la racine קוה, «attendre avec confiance, espérer» mais seulement la racine homophone קוה, «rassembler», qu'il traduit selon le contexte[48]. En dehors des XII, on trouve le thème de l'espérance, exprimé avec la racine קוה, rendu également en grec par celui du rassemblement (συνάγω) en Jr 8,15, alors que תקוה, «espoir», est bien traduit par ὑπόστασις, «attente, espoir» en Ez 19,5 (comme en Rt 1,12) ou par ἐλπίς en Ez 37,11. Alors qu'en présence de cette même racine, en Gn 49,10[49], Aquila opte pour l'idée de «rassemblement» là où la LXX emploie προσδοκία signifiant «attente», ici en Za 9,12 il donne ὑπομονή, «attente», qui est le mot choisi dans la LXX des *Psaumes;* ici Symmaque donne ἐλπίς, «espoir», que l'on trouve dans la LXX de *Job* et des *Proverbes*. Tous les

---

47 J. Joosten, Exegesis in the Septuagint Version of Hosea, in: Intertextuality in Ugarit & Israel (OTS 40), éd. J.C. de Moor, Leiden 1998, 72s. et en BA 23,1, la note sur Os 2,15.

48 En Os 2,15(17), le traducteur emploie σύνεσις, pouvant signifier «assemblée, réunion» mais compris dans la LXX au sens d' «intelligence», en Os 12,7, ἐγγίζω, «s'approcher», selon la leçon de Rahlfs, et non ἐλπίζω comme l'édite Ziegler, et συνάγομαι, «se rassembler», en Mi 5,6; voir aussi A. Kaminka, Studien zur LXX (n. 32), 270.

49 Voir en BA 1, La Genèse, Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par M. Harl – Avec la collaboration de M. Alexandre, C. Dogniez, G. Dorival, A. Le Boulluec, O. Munnich, P. Sandevoir, F. Vinel, Paris 1986, la note sur Gn 49,10.

commentaires des Pères ont le mot συναγωγή, compris au sens de «communauté», celle des Juifs déportés (voir Théodore de Mopsueste) ou celle des chrétiens (voir Théodoret de Cyr qui oppose ici les «anciens» liens qui retenaient les prisonniers et les «liens de l'amour» du Christ). Qu'il s'agisse d'une ignorance, d'une confusion de racines, ou pourquoi pas d'un changement délibéré, la LXX offre un texte qui modifie quelque peu l'image des déportés dans l'attente d'une restauration, en les définissant non pas par l'espoir mais par l'identité communautaire qui constitue l'autre caractéristique majeure de tout exil. – «*et pour un jour de ton séjour* (παροικεσίας), *je te rendrai le double* (διπλᾶ ἀνταποδώσω)»: le TM peut littéralement se traduire ainsi: «aussi aujourd'hui annonçant double je ferai revenir à toi»; le texte est difficile et peut se comprendre de deux façons, selon que l'on rattache le mot «double (משנה)» à ce qui précède ou à ce qui suit: soit «aujourd'hui aussi», quelqu'un annonce: «Je te rendrai au double», comme l'interprète D. Barthélemy, ainsi que le Targum («même aujourd'hui, j'envoie te déclarer que je rendrai au double les promesses que je t'ai promises»); soit «aujourd'hui aussi, je fais revenir vers toi un répétiteur», littéralement «un annonçant double», comme le traduit A. Chouraqui. Au lieu de מגיד, un participe hiphil de la racine נגד, signifiant «annoncer», et généralement traduit dans la LXX par ἀναγγέλλω ou ἀπαγγέλλω, le grec a lu מגור, «habitation», et emploie le néologisme παροικεσία formé sur le verbe παροικέω, au sens «de résider temporairement», que l'on retrouve uniquement en Ez 20,38 pour מגור, rendu par παροίκησις en Gn 28,4 et 36,7. Dans les XII, on peut remarquer qu'en Ha 3,16, le traducteur emploie non pas παροικεσία comme ici mais παροικία pour parler du peuple du séjour du Seigneur.[50] Le verbe ἀνταποδίδωμι, «rendre en retour», comme souvent ailleurs dans les XII (voir en Os 4,9; 12,2.14; Jl 3,4.7 et Ab 15), correspond ici à l'hébreu שׁוב au hiphil. L'annonce de cette rétribution au double pour les exilés fait écho à celle d'Is 61,7 mais dans le TM seulement car le grec ne donne qu'Is 61,7b (voir aussi Jb 42,10). Selon D. Barthélemy, la divergence dans ce verset n'est pas seulement textuelle mais littéraire et tout le vocabulaire utilisé («assemblée», «séjour»), appartient à la «terminologie caractéristique de la situation de diaspora».

Verset 9,13
«*Parce que je t'ai tendu* (ἐνέτεινά σε), *Juda, toi qui es un arc pour moi* (ἐμαυτῷ τόξον), *j'ai comblé Ephraïm* (ἔπλησα τὸν Εφραιμ)»: le TM est assez difficile; le grec, en ajoutant le pronom σε, «toi», s'adresse à Juda et rattache

[50] Voir en BA 23, 4–9 (n. 18), la note sur Ha 3,16.

le mot «arc» à ce qui précède et non à ce qui suit comme le font certains traducteurs du TM: «j'ai bandé pour moi Juda, j'ai rempli l'arc (avec) Ephraïm»; en hébreu l'expression hapax «remplir l'arc» (tvq alm) appartiendrait au vocabulaire technique des archers, bien attestée dans la littérature akkadienne[51]; le traducteur emploie exceptionnellement le verbe πίμπλημι, «remplir», avec un seul complément, un accusatif de personne, au sens métaphorique. La plupart des Pères grecs, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Cyrille d'Alexandrie, donnent dans leur lemme un ὡς devant τόξον. – «*tes enfants, Sion, contre les enfants des Hellènes*»: TM «tes enfants, Sion, contre tes enfants, Javan»; comme le font Aquila, Symmaque et le Targum, le grec omet, la deuxième fois, le pronom «tes» après «enfants» et ne donne pas le parallélisme que l'on trouve dans le TM, où YHWH interpelle Sion, mais aussi les Grecs; au lieu de Javan, translittéré Ιαουαν chez Théodotion, le Targum nomme ici explicitement les «nations». Dans les XII, il est une autre fois question des Hellènes en Jl 3(4), 6 (le TM donne l'adjectif gentilice יונים et non le nom propre יון comme ici), désignant sans doute les Ioniens.[52] Pour Didyme, et Cyrille d'Alexandrie après lui, les «enfants des Grecs» ce sont ceux qui professent la fausse gnose, ce sont les hérétiques, tandis que Théodoret évoque ici la guerre contre les Macédoniens. Ce passage mentionnant les Grecs a souvent été utilisé pour dater le Deutéro-Zacharie de la période hellénistique.[53] – «*je t'empoignerai* (ψηλαφήσω)»: TM «je ferai de toi»; la traduction du verbe hébreu שׂום, «poser, faire», par ψηλαφῶ est étrange. Attesté depuis Homère à propos du cyclope qui *tâte* ses moutons et possédant le sens de «palper» dans la terminologie médicale, ce verbe expressif ψηλαφῶ, «tâtonner, chercher quelque chose pour s'en emparer», semble néanmoins constituer un mot favori du traducteur des XII qui l'emploie également en Na 3,1 et en Za 3,9 comme équivalent d'un autre verbe hébreu מוש, «enlever», dont certaines formes ont en effet pu être confondues avec celles du verbe משׁשׁ, «sentir, palper»[54]. Ici, on peut supposer la lecture de ce même verbe hébreu résultant, volontairement ou non, d'une confusion entre le sin et le shin ainsi que d'une inversion du shin et du mem. En Na 3,1, selon Cyrille d'Alexandrie, le sens de «chercher à tâtons» pour ψηλαφῶ peut faire référence au chasseur qui recouvre d'un filet les buissons pour ensuite y chercher à tâtons les oiseaux, tandis qu'ici l'image n'est plus cynégétique mais militaire puisque Sion est comparée à une épée dont le

[51] Cf. S.M. Paul, A Technical Expression from Archery in Zech ix. 13a, VT 39 (1989) 495–497.
[52] Voir la note en BA 23, 4–9 (n. 18).
[53] Cf. en particulier K. Elliger, Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr., ZAW 62 (1949/50) 63–115.
[54] Sur cette équivalence, voir en BA 23, 4–9 (n. 18), la note sur Na 3,1.

Seigneur se saisira (le Targum lui-même ajoute ici la mention de la main), pour combattre les enfants des Grecs.

Verset 9,14

«*Et le Seigneur sera* (ἔσται)»: TM «Et YHWH apparaîtra (יראה)», littéralement «sera vu»; le même verbe hébreu qui sert à exprimer les manifestations divines est rendu dans la *Genèse*, par exemple en 12,7 et 22,14, par le passif du verbe «voir»; la leçon ὀφθήσεται, conforme au TM, se trouve d'ailleurs dans certains manuscrits grecs (L' et 86) et chez certains Pères (Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr, Cyrille d'Alexandrie et Jérôme). Avec ἔσται, le grec semble ici éviter de parler ouvertement de théophanie. – «*sur eux*» (ἐπ' αὐτούς): on peut hésiter en grec sur le sens de la préposition, soit adversatif – l'antécédent est alors les Hellènes du v. 13 –, soit spatial, «sur, au-dessus de», comme dans le TM, pour signifier la protection divine: dans ce cas l'antécédent du pronom pluriel peut être soit l'armée divine composée de Juda, Ephraïm et Sion nommés en 9,13, soit le peuple du Seigneur dont il est question en 9,8, avec ce même ἐπ' αὐτούς en grec et עליהם en hébreu.[55] – «*une flèche*»: TM «sa flèche»: une partie de la tradition manuscrite attestée en particulier chez les Pères donne le pronom αὐτοῦ, conforme au TM. Ici le Targum comprend la flèche au sens des «paroles». Didyme fait remarquer que le caractère lumineux (l'éclair) associé aux flèches n'est pas propre à *Zacharie* mais qu'on le trouve aussi en Ha 3,11. – «*le Seigneur tout-puissant* (κύριος παντοκράτωρ)»: TM «Adonaï YHWH». Le terme παντοκράτωρ, dont le livre grec de *Zacharie* compte le plus grand nombre d'occurrences (55 sur les 180, mais essentiellement dans le Proto-Zacharie), est l'équivalent majoritaire de l'hébreu צבאות, «les armées», sauf 4 fois où il constitue un «plus» par rapport au TM (1,13; 8,17; 12,4; 14,20) et 2 fois (dont notre passage et en 11,4) où il vient se substituer à un autre mot; ici, exceptionnellement[56], il correspond au tétragramme et de façon exceptionnelle aussi la formule κύριος παντοκράτωρ est employée comme sujet d'une action autre que celle consistant à dire un oracle.[57] Une partie de la tradition manuscrite que l'on trouve attestée chez Théodore de Mopsueste et chez Théodoret de Cyr donne ici κύριος ὁ θεὸς ὁ

[55] Selon J. Nogalski, Redactional Processes (n. 42), 226–227, on aurait là un indice que l'hymne à Sion des v. 9 à 14 constitue dans le TM une insertion tardive.

[56] Dans le TM, l'une des deux épithètes divines est le plus souvent supprimée; voir cependant C.L. Meyers/E.M. Meyers, Zechariah 9–14 (n. 27), 151.

[57] Sur le mot παντοκράτωρ, voir par exemple C. Dogniez, Le Dieu des armées dans le Dodekapropheton. Quelques remarques sur une initiative de traduction, in: IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Cambridge 1995 (SCSt 45), éd. B.A. Taylor, Atlanta (GA) 1997, 19–36, sp. 21.26.

παντοκράτωρ. – «*sonnera de la trompette*»: le grec σάλπιγγι σαλπιεῖ crée une allitération expressive, non rendue en français, qui n'existe pas dans le TM puisque le verbe תקע ne fait pas écho avec le nom שׁופר. C'est le seul exemple dans toute la Bible où l'on voit Dieu sonner de la trompette; d'ailleurs, le Targum évite ici l'anthropomorphisme et donne: «on sonnera de la trompette devant le Seigneur Dieu». – «*en agitant sa menace* (ἐν σάλῳ ἀπειλῆς αὐτοῦ)», littéralement «dans l'agitation de sa menace»: TM «dans les tempêtes de Teman»; le substantif σάλος, «ébranlement, agitation», est rare dans la LXX; il est employé dans les XII en Jn 1,15 pour parler des secousses de la mer en équivalence avec l'hébreu זעף, «colère», pris au sens métaphorique[58]. Le mot ἀπειλή, «menace», présent en Ha 3,12 comme équivalent de זעם, «colère», correspondrait ici au mot hébreu סערה, «tempête», rendu de façon variée dans la LXX, mais lu ici גערה, et signifiant «menace», en une équivalence que l'on trouve en Pr 13,8; 17,10 et Is 50,2; le grec σάλος constituerait alors une double traduction et תימן, le «Sud», n'aurait pas été traduit[59], alors qu'il est rendu par νότος en Za 6,6 et transcrit Θαιμαν en Ha 3,3. On peut aussi penser que les deux noms grecs σάλος et ἀπειλή constituent deux traductions libres des mots hébreux סערה et תימן. Quelle que soit l'explication de la divergence avec l'hébreu, le texte grec de *Zacharie* crée immanquablement ici un écho avec Ha 3,11–12 qui évoque dans les mêmes termes (éclair, flèche, sortira, menace) la menace divine là où le TM donne à lire deux métaphores de l'apparition divine, tantôt avec l'image de la «tempête», tantôt avec celle de la «colère». Outre cet écho verbal avec Ha 3,11, le grec, avec les sonorités en -s-, crée dans ce verset un effet sonore absent du TM.

Verset 9,15

«*les couvrira de son bouclier* (ὑπερασπιεῖ αὐτῶν)»: le composé ὑπερασπίζω, attesté dans la langue militaire postclassique et construit avec un accusatif, est employé plusieurs fois dans la LXX avec un génitif, en Gn 15,1, en Dt 33,29, chez les Prophètes et dans les écrits sapientiaux, pour exprimer la protection divine à l'égard du peuple; ici et en Za 12,8 il correspond bien à l'hébreu גנן, «protéger», au hiphil, alors qu'en Os 11,8 il rend le piel du verbe rare מגן, «donner, livrer», qui n'a pas été compris du traducteur[60]. L'hébreu et le grec sont tout deux très vagues et l'on ne sait à qui renvoie le pronom «les», sans doute à Sion. – «*ils les consumeront* (καταναλώσουσιν αὐτούς)»: pour ce verbe et pour les suivants qui ont pour sujet le peuple du Seigneur, le

[58] Voir la note en BA 23, 4–9 (n. 18).
[59] Cf. A. Kaminka, Studien zur LXX (n. 32), 252.
[60] Voir en BA 23, 1 (n. 29), la note sur Os 11,8.

grec donne un pronom αὐτούς, sans équivalent dans le TM assez elliptique; en grec le pronom renvoie aux ennemis, alors que le αὐτῶν précédent désigne les instruments de la victoire divine, Israël. Le verbe composé καταναλίσκω, ici, en Za 9,4 et en So 1,18 et 3,8, comme le simple ἀναλίσκω en Jl 1,19 et 2,3, correspond à l'hébreu אכל, «manger, dévorer», pris au sens figuré et probablement mis pour «consumer par le feu» que l'on peut lire en grec et en hébreu en Za 9,4 (le Targum, selon une traduction habituelle, traduit par «égorger»); lorsqu'il a son sens propre, il est rendu plus littéralement par βιβρώσκω en Na 1,10 ou par ἐσθίω ailleurs dans les XII. – «*ils les enseveliront sous* (ἐν*) des pierres de fronde*»: TM «ils piétineront les pierres de fronde»; la même racine כבש, «conquérir, dominer, écraser», rendue ici par l'hapax καταχώννυμι est traduite par καταδύω, «submerger», en Mi 7,19 tandis qu'en Nb 32,22.29 on trouve le verbe κατακυριεύω, «dominer». Le grec σφενδόνη désigne dès Homère une fronde mais aussi chez Euripide une «bague à chaton[61]»; en 1 R 17,40.50 cette même traduction est utilisée pour parler de la fronde de David lors de son combat contre Goliath. Le Targum paraphrase ici le TM et y voit la destruction du reste des nations. Selon D. Barthélemy[62], pour l'exégèse juive traditionnelle, les «pierres de fronde» désignent métaphoriquement les ennemis, par opposition aux «pierres de diadème» du verset suivant qui symbolisent les fils de Sion. Il semblerait donc que le traducteur n'ait pas perçu ici la métonymie qui désigne les ennemis, les lanceurs de fronde, par des pierres de fronde, ou tout simplement qu'il ait voulu signifier leur destruction en employant une autre image. – «*il les* (αὐτούς) *boiront comme du vin*»: TM «ils boiront, feront du tapage (המו), comme du vin»; l'hébreu המו, en asyndète, a pu poser un problème au traducteur; soit il a omis de le traduire – le pronom αὐτούς résultant alors d'une facilité syntaxique comme pour les verbes précédents – soit il l'a pris pour un suffixe pronom de 3ème personne du pluriel. La variante des manuscrits B, S(1ère main) et W qui remplacent αὐτούς par τὸ αἷμα αὐτῶν, leçon adoptée par certains traducteurs du TM (BJ, Pléiade), peut s'expliquer par un souci d'atténuer la cruauté de l'image, en s'inspirant sans doute du grec d'Is 49,26 qui donne τὸ αἷμα αὐτῶν pour l'hébreu דמם, «leur sang»[63]; Le Targum atténue également l'image et paraphrase: «et ils pilleront leurs biens et s'en rassasieront». – «*empliront*

---

61 Sur les deux sens que peut avoir le mot σφενδόνη en Pr 26,8, voir en BA 17, Les Proverbes. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par D.-M. d'Hamonville – Avec la collaboration de É. Dumouchet pour la recherche patristique, Paris 2000.

62 D. Barthélemy, CTAT (n. 28), 981. Voir par exemple une autre interprétation (les pierres de fronde représentant Sion) chez C.L. Meyers/E.M. Meyers, Zechariah 9–14 (n. 27), 154.

63 Cf. D. Barthélemy, CTAT (n. 28), 981.

l'autel comme des coupes»: TM «ils seront remplis comme la coupe, comme les angles (זויות) de l'autel»; le grec, très différent de l'hébreu, est aussi plus court puisque le terme זויות n'est pas traduit; ce mot d'emprunt, rare et tardif, se lit uniquement en Ps 143(144),12 qui évoque des filles belles comme des colonnes d'angle et est traduit en grec selon le contexte par «à la belle parure» (κεκαλλωπισμέναι). Ici, la paraphrase du Targum[64] porte sur l'idée de «splendeur». Aquila, Symmaque et Théodotion reviennent à l'hébreu avec γωνίας θυσιαστηρίου, «les angles de l'autel».

Verset 9,16
«*petit bétail*» (πρόβατα): unique dans le ch. 9, cette première apparition du mot, employé en bonne part, annonce, en contraste, l'image négative des brebis mises à mal de 10,2 et de celles destinées à l'égorgement du ch.11. L'image du peuple comparé à un troupeau évoque Is 40,11. – «*parce que des pierres saintes roulent sur sa terre*»: le TM est assez énigmatique, «des pierres de diadème (ou précieuses) se dresseront en étendard (ou étincelleront)»; le mot נזר, «consécration», rendu de diverses façons dans la LXX, désigne ici le signe de la consécration, la «couronne». Dans sa grande paraphrase de ces versets difficiles, le Targum introduit les pierres de l'éphod et non du diadème. Le grec κυλίω, «rouler», correspond à l'hébreu מתנוססות, participe hitpolel d'une racine rare נסס rattachée au substantif נס, «étendard», et parfois corrigé par une forme de la racine נצץ signifiant «étinceler». Symmaque donne la leçon ἐπαίρονται, «s'élèveront», plus proche du sens généralement accordé au TM. Jérôme précise dans son commentaire que le mot *metnôsesôt* qu'il cite ici en transcription peut avoir un autre sens, celui de «errer çà et là», «fuir»; de fait l'infinitif hitpolel de cette même racine en Ps 59(60),6 a été rendu en grec par φεύγω, probablement par suite d'une confusion avec la racine נוס qui signifie «s'enfuir»; on peut donc penser au même genre de confusion en *Zacharie.*[65] Ainsi, au lieu de l'étrange image des pierres se dressant en étendard sur la terre ou, si l'on corrige le texte hébreu, scintillant sur le sol (l'image est cependant moins étrange si l'on songe à l'emploi métonymique des pierres de fronde pour désigner les ennemis au v. 15 ainsi qu'à l'image du peuple comparé à un diadème en Is 62,3 ou à un signal en Is 5,26; 11,12 et 49,22), le grec opte pour l'image plus attendue des pierres qui roulent[66], symbolisant les saints du peuple qui se répandent sur la terre; en Lm 4,1 on trouve

---

64 Cf. K.J. Cathcart/R.P. Gordon, Targum of the Minor Prophets (n. 22), 207.

65 Selon A. Kaminka, Studien zur LXX (n. 32), 252, il pourrait s'agir d'une confusion avec la racine בוס, «fouler aux pieds».

66 Cf. l'emploi de κυλίω avec λίθος en Jos 9,18.27; 1 R 14,33; Pr 26,27.

d'ailleurs la même expression grecque «pierres saintes» pour désigner la population de Jérusalem.

Dans la tradition chrétienne, les «pierres saintes» sont, dans l'Eglise, les mystagogues et les didascalies auxquels on donne le nom de «pierre», fondement de l'Eglise, comme le Christ, pierre de fondation (Is 28,16). Deux fragments d'Origène font allusion à ces «pierres qui roulent»: sur 1 Co 3,16[67], elles sont opposées aux «pierres» de construction du temple de Dieu qui, elles, sont «taillées», angulaires et restent immobiles; à propos de Dt 8,9[68] et des «pierres de fer» annoncées pour la terre promise, il est question des «pierres saintes» qui, sur terre, lorsqu'elles roulaient, ne se sont pas abandonnées aux tentations et prennent la nature du fer.

Les exégètes modernes du TM donnent des interprétations variées de ces «pierres éclatantes», qui désignent soit les richesses du sol[69], soit les éclairs s'agitant au-dessus de la terre, symbole des armes du Dieu combattant[70], soit la beauté du peuple[71].

Verset 9,17

«*Car s'il y a quelque chose de bon qui lui appartienne* (ὅτι εἴ τι ἀγαθόν αὐτοῦ): l'annonce de la prospérité, exprimée en grec par une affirmation très elliptique, avec le génitif d'appartenance αὐτοῦ, correspond dans le TM à une exclamation formée de l'interrogatif מה, suivi de deux adjectifs avec pronom suffixé impersonnel ou bien renvoyant à Dieu «que ce / qu'il sera beau, que ce / qu'il sera splendide»; voir une même exclamation, avec deux adjectifs comme ici, bien rendue en grec en Ps 132(133),1. – «*fleurant bon*»: le verbe grec εὐωδιάζω, non attesté avant son usage dans la LXX, ne se lit ailleurs qu'en Si 39,14; le participe correspond ici au verbe hébreu rare נוב, au polel «faire prospérer, rendre florissant», que l'on ne trouve au qal qu'en Ps 62,11; 92,15 et Pr 10,31, rendu diversement dans la LXX; dans le TM, la forme verbale au singulier caractérise à la fois l'effet du blé sur les jeunes gens et celui du vin sur les vierges.

La traduction de ces 9 versets de *Zacharie* annonçant l'arrivée du roi est assez représentative du travail du traducteur des Douze Petits Prophètes: alors que dans l'ensemble le texte grec est d'une grande fidélité au texte hébreu, quelques-unes des rares divergences avec le TM peuvent certes être

---

67 Cf. C. Jenkis, Documents. Origen on I Corinthians, JTS 9 (1908) 232–247; 353–372; 500–514; 10 (1909) 29–51, esp. 9 (1908) 245–246.
68 Origène, Frag. sur le *Deutéronome*, en PG 12, 809 B.
69 E. Dhorme, La Bible, t. II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1959.
70 Cf. A. Caquot, Le Deutéro-Zacharie, Annuaire du Collège de France (1980–1981) 499.
71 Cf. J. Nogalski, Redactional Processes (n. 42), 228.

mises au compte d’une erreur de lecture, d’une ignorance ou d’une solution de fortune devant une difficulté, d’autres au contraire constituent autant d’exégèses nouvelles introduites délibérément dans la LXX, mais sont communes à d’autres courants de la tradition juive, en particulier au Targum – telle la figure «douce» et «salvatrice» du roi au v.9 – ou typiques d’une communauté juive en diaspora sur une terre étrangère, comme le suggère le v. 12.

Thomas Pola

Sach 9,9–17^{LXX} – Indiz für die Entstehung des griechischen Dodekaprophetons im makkabäischen Jerusalem?

Zacharie 9,9–17 LXX: un indice en faveur d'une origine
hiérosolomitaine du *Dodékaprophéton* à l'époque des Maccabées?

En comparant le TM et la version LXX de Zacharie *9,9–17, on remarque quelques différences qui trouvent en grande partie leur explication sur le plan philologique. Pour ce qui est du contenu, le changement le plus important tient à la transformation du passif נוֹשָׁע en l'actif σῴζων (מֹשִׁיעַ) au verset 9: la Septante fait du «sauvé» (passif) un «sauveur» (actif). Par ailleurs, on trouve dans le TM la métaphore pastorale ainsi que le motif du diadème; ils renvoient tous deux à des textes messianiques qui, dès l'origine ou à la suite d'une interprétation ultérieure, annoncent un souverain, la notion de souverain ou de souveraineté se trouvant modifiée dans un sens messianique. Cela n'est pas le cas dans la Septante: au lieu des pierres* naezer*, «saillantes» voire «brillantes», le verset 16 parle de pierres «sacrées» qui roulent. Cela pose la question suivante: le motif du diadème n'était-il plus compris par la Septante ou bien celle-ci l'a-t-elle consciemment renforcé en mettant l'accent sur le thème du sacré en lien avec l'institution hasmonéenne du Grand-prêtre, humaine et sacrée à l'époque hellénistique. En outre, dans sa version, la Septante semble en général avoir sous les yeux le retour de la diaspora.*

Trouve-t-on dans le livre grec de Zacharie d'autres phénomènes qui mettent en œuvre une logique d'actualisation? Si l'on compare le grec à l'hébreu, il en ressort ceci:

1. *Des expressions dualistes dans le texte consonantique sont transformées en formulations universalistes (par ex. Za 14,17 LXX).*
2. *Le livre grec de* Zacharie *est caractérisé par une terminologie militaire (παρατάσσομαι, par ex. Za 14,3 LXX). Le traducteur associe alors la théologie eschatologique du jugement dernier des chapitres 9 à 14 au message de salut des chapitres 8 et 9. Ainsi, le Kyrios réalise le salut pour son peuple non seulement sur le plan eschatologique, mais également dans le domaine militaire. De cette manière, la Septante actualise le message de salut qui, à l'origine, dans le texte consonantique, se référait*

à l'immédiate époque post-exilique des années 520 av. J.-C. S'il y avait pour l'avenir un espoir, il était apparemment de nature militaire!

3. *L'emploi du pluriel ἡμέραι ἔρχονται en Za 14,1, soit au début du dernier chapitre, illustre et actualise le message de jugement d'Amos, le premier prophète de l'Écriture. Ce pluriel, rare dans le* Dodékaprophéton*, est attesté en Amos 4,2, 8,11 et 9,13 (dans le texte consonantique).*
4. *La LXX transforme la lignée de Juda en la personne qu'est Juda. Ce Juda est-il le roi sauveur actif de Za 9,9? J. Schaper identifie Juda avec la dynastie montante des Hasmonéens et fait de Jérusalem le lieu d'origine du psautier des LXX.*

En conséquence, ne faudrait-il pas situer les origines du Dodékaprophéton *à Jérusalem plutôt qu'à Alexandrie? Evidemment, dans le cadre de notre travail, une telle question demeure ouverte: la date et le lieu d'origine du* Dodékaprophéton *ne peuvent être déterminés qu'à l'aide des analyses tirées du livre tout entier.*

Nach einer Übersetzung (I.) und einem Vergleich des Aufbaus samt rhetorischer Signale in hebräischem und griechischem Text von Sach 9,9–17 (II.) geht der Beitrag den Ursachen für die inhaltlich relevanten Septuaginta-Varianten nach (III.). Abschließend wird das Proprium von Sach 9,9–17^{LXX} im griechischen Sacharjabuch untersucht, und es werden einleitungswissenschaftliche Perspektiven für das griechische Dodekapropheton aufgezeigt (IV.).

Übersetzung[1]

Freue dich sehr, Tochter Zion, *verkündige*, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir[2], ein Gerechter und ein *Retter* (ist) er, *sanftmütig* und reitend auf einem *Lasttier*[3] und zwar (auf) einem jungen Füllen. (10) Und *er*

---

1 Dieser den Konventionen der „Septuaginta Deutsch" folgenden Übersetzung liegt der Text der sog. Göttinger Septuaginta (J. Ziegler, Duodecim prophetae: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis editum, vol. 13, [2]1967 [[1]1943]) zu Grunde. Wo die „Göttinger Septuaginta" („Gö") von der Edition von A. Rahlfs (1935) abweicht, ist diese durch „Ra" gekennzeichnet. Längerer Text bzw. Abweichungen in der Septuaginta gegenüber dem Konsonantentext sind kursiv gesetzt. Längerer hebräischer Text gegenüber der Septuaginta dagegen ist nur durch „[+]" gekennzeichnet.

2 Oder „*dir zugute*".

3 Als das Lasttier schlechthin galt der Esel (W. Rudolph, Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi [KAT 13/4], Gütersloh 1976, 178).

wird vernichten (die) Streitwagen aus Ephraim und (die) Reiterei aus Jerusalem, und (der) Kriegsbogen wird vernichtet werden und (es wird sein) *Fülle und* Friede *fern von* (den) Nationen.[4] Und *er wird Gewässer beherrschen* bis zum Meer und[+5] *Flussmündungen auf der* Erde. (11) Auch du[6] *hast* durch[+] Bundesblut[7] deine Gefangenen *weggesandt* aus einer Grube, die kein Wasser enthält. (12) *Ihr werdet sitzen*[8] in einer Festung, ihr *versammelten Gefangenen*,[9] und ich werde dir *für einen einzigen* Tag *deiner Fremdlingschaft* das Doppelte erstatten! (13) Denn ich habe *dich* mir als einen *Bogen* gespannt, Juda, *ich habe* Ephraim *gefüllt*. Und ich werde deine Kinder, Zion, gegen *die* Kinder[+] der Griechen[10] *erregen*, und werde dich wie (das) Schwert eines Kriegers *anfassen*. (14) Und der Herr wird *gegen* sie *sein* und *ein* Pfeil wird hinausgehen wie ein Blitz. Und der Herr, *der Allherrscher*, wird auf der Trompete trompeten und wird gehen im Sturm *seiner Drohung*. (15) Der Herr, der Allherrscher, wird sie beschützen und sie werden *sie* verzehren und *sie* mit Schleudersteinen *zuschütten*. Und sie werden *sie* wie Wein trinken und werden (sie) wie *Schalen*[+11] einen Altar *füllen*. (16) Und der Herr[+12] wird sie an jenem Tag retten, sein Volk wie *Schafe*, denn *heilige* Steine werden auf sein Land *rollen*. (17) Denn *wenn etwas* gut (ist) an ihm[13] und *wenn etwas* schön (ist) an ihm[14], (ist es) Getreide *für* junge Männer und *wohlriechender* Wein *für* Jungfrauen.

---

4 Oder „*und Fülle und Friede aus (den) Nationen*".

5 Die Auslassung von מן vor נָהָר in der LXX zeigt, dass determiniertes נָהָר in der Bedeutung „*der Fluss an sich = der Euphrat*" (so auch der Targum) hier (anders als in Ps 71,8[LXX]!) nicht mehr verstanden worden ist.

6 Auch in der LXX ist die Tochter Zion bzw. Jerusalem aus V.9 angeredet.

7 Konsonantentext: „*Blut deines* (fem.) *Bundes*".

8 Gemeint ist „*wohnen*".

9 Wörtlich „*ihr Gefangenen der Versammlung*".

10 Im Konsonantentext („*gegen deine Söhne, Griechenland*") ist יָוָן Vokativ, was die LXX übergehen muss, da sie das Suffix von „deine Söhne" nicht übersetzt.

11 Gemeint ist: So, wie man Schalen füllt, so füllen sie einen Altar. Durch den Wegfall des zweiten „wie" musste die LXX im somit entstehenden כמזרק זויות eine Konstruktusverbindung sehen.

12 „ihr Gott" im Konsonantentext ist als eine späte Ergänzung anzusehen.

13 Gemeint ist mit „*ihm*" das Land (V.16).

14 Die Ausgabe von Rahlfs bietet παρ' αὐτοῦ statt einfachem αὐτοῦ, also: „Schön (ist, was) von ihm (kommt)".

Der Aufbau von Sach 9,9–17 (Konsonantentext und LXX)

	Sach 9,9–17 Konsonantentext	LXX
V. 9f	Jahwerede: Eschatologisches Zionslied: Aufgesang (V.9aα) + Korpus (vgl. Zeph 3,14f; Sach 2,14–16; Jes 12,6): Das Kommen des (aus dem Gericht) „*geretteten*" **Messias** (Textebene) wird in der *Form* des Kommens Jahwes ausgedrückt. V. 10aα: esch. Waffenvernichtung + Weltherrschaft = Werk Jahwes	Jahwerede: (Keine intertextuellen Bezüge zum esch. Zionslied) Ankündigung des Kommens des *menschlichen* Königs als *Retter* = Werk des **Königs** (!)
V. 11f	Jahwerede: Ankündigung der Rückführung neuerlich deportierter Exulanten auf Grund des Bundes durch Jahwe zum Zion: Inklusion durch einleitendes גַּם	Jahwerede: nur in V. 12 durch 2. Pers. Sg.
V. 13–15	Jahwerede nur in V. 13; Einleitung durch כִּי Zion und Jawan (= „die Griechen") angeredet V. 14–15 = Theophanieankündigung (in 3. Pers. Sg.)	= KT; Einleitung durch διότι Juda und Zion angeredet
V. 16f	Fortsetzung (ביום ההוא) der Rede in 3. Pers. Sg.: V. 16a: Rettung des Bundesvolkes (אֱלֹהֵיהֶם ... עַמּוֹ) aus dieser Theophanie (vgl. Sach 14) V. 16b: – in Verbindung mit dem „Hervortreten" des Diadems des **Messias** (oder dessen „Funkeln"; vgl. zu נֵזֶר Ps 89,40 132,18): Rückbezug zur Messiasthematik von V. 9f. (→ V. 9–17 als Abschnitt) Einleitung von 16b.17 durch כִּי (vgl. V. 13)	wie KT wie KT (noch ohne אֱלֹהֵיהֶם) Intertextualität mit Thren 4_1: Umkehrung des Exils? (→ Rückbezug zu V. 11) Einl. durch διότι (V. 13) und ὅτι

Innerhalb der Septuaginta gibt es zu den sonstigen Belegen des „*eschatologischen Zionsliedes*“,[15] die sich außer in Jes 12_6 innerhalb des Dodekapropheton finden (Zeph 3,14f; Sach 2,14–16), keine durchgängigen intertextuellen Bezüge. Lediglich bei הָרִיעִי = κήρυσσε (Sach 9,9; vgl. הָרִיעוּ = κήρυσσε Zeph 3,14) ist dies der Fall, so dass der Kirchenvater Justin das Sacharja-Zitat aus der neutestamentlichen Einzugsperikope auf *Zephanja* zurückführen konnte.[16]

Der hebräische Konsonantentext formuliert in V. 9f das unmittelbar bevorstehende Kommen des menschlichen Königs / Messias in der Form des Kommens *Jahwes* zum Zion, wie es traditionsgeschichtlich bei Deuterojesaja vorgegeben ist: Jahwe ist der אֵל־צַדִּיק וּמוֹשִׁיעַ = δίκαιος καὶ σωτὴρ (Jes 45,21). Dass die Septuaginta aus dem passiv (aus dem Gericht) Geretteten einen *aktiven* Retter macht und in V.10 *ihn* (statt Jahwe) zum Subjekt der eschatologischen Waffenvernichtung und der Weltherrschaft im Sinne von Ps $71,8^{LXX}$ ($72,8^{MT}$) macht,[17] könnte darauf hindeuten, dass die Septuaginta in der genannten Gestalt eine nur menschliche Größe gesehen hat.[18] Doch ist dies vor dem skizzierten traditions- und formgeschichtlichen Hintergrund von Jes 45,21 (Konsonantentext und LXX) sowie des „eschatologischen Zionsliedes“ nicht zwingend.[19] Die neutestamentliche Rezeption in der Einzugsperikope[20] in ihren Varianten jedenfalls hat das Spezifikum eines möglicherweise menschlichen Retters in der uns vorliegenden LXX *nicht* aufgenommen, was sich über die komplementär gedachte Zitierung von Ps $117,26^{LXX}$ ($118,26^{MT}$) in Mt 21,9 (Mk 11,9; Lk 19,38; Joh 12,13) hinaus be-

---

[15] H. Gese, Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch, ZThK NF 70 (1973) 20–49 (= ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie [BEvTh 64], München ^{2}1984 [^{1}1974], 202–230: 224).

[16] Justin, 1 apol. 35,10f. Dabei stimme ich der These von Ziegler zu, dass das Zwölfprophetenbuch auf einen einzigen Übersetzer zurückgeht, vgl. J. Ziegler, Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch: Verzeichnis der Vorlesungen an der Staatl. Akademie zu Braunsberg im Wintersemester 1934/35, Kirchhain N.-L. 1934, 1–16 (= Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta [MSU 10], Göttingen 1971, 29–42), wiederholt in späteren Veröffentlichungen, besonders in: Zur Dodekapropheton-LXX, EThL 38 (1962) 904–906 (= Sylloge [s.o.], 587–589).

[17] Aus traditionsgeschichtlichen Gründen kommt Ex $23,31^{LXX}$ als Hintergrund weniger in Betracht.

[18] A. van der Kooij, The Septuagint of Zechariah as Witness to an Early Interpretation of the Book, in: The Book of Zechariah and its Influence, ed. Chr. Tuckett, Aldershot u. Burlington 2003, 53–64.

[19] So Gese, Anfang und Ende der Apokalyptik (s. Anm. 15) a. a. O.

[20] Vgl. zur Forschungsgeschichte außer den Kommentaren R. Bartnicki, Das Zitat von Zach IX, 9–10 und die Tiere im Bericht von Matthäus über den Einzug Jesu in Jerusalem (MT XXI, 1–11), NT 18 (1976) 161–166.

sonders in der Auslassung von „*ein Gerechter und ein Retter ist er*“ in Mt 21,8 zeigt.

In V. 16 scheint nicht das *Motiv der endzeitlichen Fülle* vorzuliegen, wie es im Dodekapropheton inhaltlich mindestens aus Am 9,13–15, Hag 1,6.9a, 2,15ff, Sach 1,17, 3,10, 8,10.12 bekannt ist[21] (anders in V. 17). Vielmehr folgt auf die Ankündigung der Rettung (ישׁע, mit Jahwe als Subjekt: *inclusio* mit V. 9, in der LXX wenigstens durch den gemeinsamen Gebrauch von σῴζειν) des Bundesvolkes mit Anklängen an das traditionelle königlich-messianische Hirtenbild[22] (כְּצֹאן עַמּוֹ = ὡς πρόβατα λαὸν αὐτοῦ „sein Volk wie *Schafe*“) in V. 16a nun in V. 16b^{MT} die Begründung: „*denn nezær-Steine treten hervor* (מִתְנוֹסְסוֹת: oder: *funkeln*[23]) *über sein Land*“. נֵזֶר ist in Ps 89,40; 132,18 das königliche Diadem, auf das sich auch Sach 3,9 bezieht (in Ex 28,36ff [par] צִיץ „Blume“, in Num 24,17 כּוֹכָב „Stern“ genannt; vgl. auch Xenophon, Kyrupädie 8, 3, 13).[24] Sowohl das Hirtenbild als auch die Nennung des Diadems „*über sein(em) Land*“ verweisen auf jene Texte, die ursprünglich oder einem späteren Verständnis zufolge einen Herrscher mit einem transformierten Herrscher- und Herrschaftsverständnis ankündigen, den sog. „Messias“. Damit schlösse im Konsonantentext der Abschnitt mit demjenigen Thema, mit dem er in V. 9f auch begonnen hatte. In V. 16b^{LXX} ist dies in dieser Deutlichkeit mit seinen eigentümlichen „*rolling stones*“ nicht gegeben. Andererseits findet sich in der LXX gegenüber dem Masoretischen Text der Aspekt der Heiligkeit dieser Steine. Daher muss als Alternative offen bleiben: Hat die LXX im schwierigen מִתְנוֹסְסוֹת (wie in Ps 59,6^{LXX} [60,6^{KT}]) nur einfach eine Form von נוּס „fliehen“[25] gelesen und die Diadem-Motivik nicht mehr verstanden? Oder hat sie diese wissentlich durch den Heiligkeitsaspekt des weltlich-sakralen hasmonäischen Hohenpriestertums in der hellenistischen Zeit noch verstärkt?

Eine weitere Bemerkung zu den „*heiligen*“ Steinen in V. 16b^{LXX}: Hier ist eine intertextuelle Beziehung zu Thren. 4,1^{MT} bzw. auch LXX denkbar:[26] „*Weh, wie glanzlos ist das Gold, gedunkelt das köstliche Feingold, hinge-*

---

21 Vgl. Th. Pola, Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung (FAT 35), Tübingen 2003, 218 u.ö.

22 B. Janowski/U. Neumann-Gorsolke, Der „gute Hirte“ und seine Herde: Gefährten und Feinde des Menschen, in: Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, hg. v. B. Janowski u.a., Neukirchen-Vluyn 1993, 85–89 (mit Lit. auf S. 89).

23 So HALAT und D.J.A. Clines, The Dictionary of Classical Hebrew: Vol. 5: M-N, Sheffield 2001 zu נסס II (= נצץ).

24 Th. Pola, Das Priestertum bei Sacharia (s. Anm. 21), 213ff.

25 W. Rudolph, Haggai – Sacharja (s. Anm. 3), 185.

26 W. Rudolph, Haggai – Sacharja (s. Anm. 3), ebd.

schüttet (שׁפך) *die heiligen Steine* (אַבְנֵי־קֹדֶשׁ = λίθοι ἅγιοι) *an den Ecken aller Straßen*“ (Einheitsübersetzung). Eine neuere Forschungsrichtung befürwortet hier die auch Thren. 4,2 einbeziehende Auslegung auf das Volk (so aus den Kommentaren auch W. Rudolph[27], H. J. Boecker[28], O. Kaiser[29], U. Berges[30]). Daneben gibt es jedoch die bereits im Targum bezeugte, sich aber noch in der revidierten Lutherübersetzung spiegelnde Deutung auf den Zionstempel (so aus den Kommentaren H.-J. Kraus[31], aus neuerer Zeit J. Renkema[32]; vermittelnd dagegen Adele Berlin[33]). Will V. 16b^{LXX} jedenfalls die Umkehrung der zum Exil hinführenden Katastrophe signalisieren und zugleich innerhalb von V. 9–17 auf V. 11f rekurrieren? Denn an die Ansage des Kommens des Königs in V. 9f (Konsonantentext und LXX) knüpft im Konsonantentext mit V. 11f ein Abschnitt an, der die Rückkehr neuerlich, unter Artaxerxes III. (um 350 v. Chr.) deportierter Exulanten ankündigt.[34] Die Septuaginta scheint verallgemeinernd die Rückkehr der Diaspora generell vor Augen zu haben.

Zu den Ursachen für die inhaltlich relevanten LXX-Varianten

1.) Viele der inhaltlich relevanten Varianten lassen sich auf der philologischen Ebene erklären. Dabei kann hier offen bleiben, ob der Übersetzer des Dodekaprophetons Formen anders gelesen hat oder ob er einer vom überlieferten Konsonantentext abweichenden Vorlage folgte:

V. 9**:** *verkündige*: Jansma[35] vermutet als Äquivalent בועי „*freue dich, jubele*“[36] oder auch „*rufe*“ (Jastrow, Art. בוע[37]).

---

[27] W. Rudolph, Die Klagelieder, übersetzt und erklärt (KAT XVI/3), Leipzig 1939, 250f.

[28] H.J. Boecker, Klagelieder (ZBK AT 21), Zürich 1985, 77f.

[29] O. Kaiser, Klagelieder (ATD 16/2), Göttingen 1992, 91–198: 178f.

[30] U. Berges, Klagelieder. Übersetzt und ausgelegt (HThK.AT), Freiburg u.a. 2002, 240f.

[31] H.-J. Kraus, Klagelieder (Threni) (BK.AT XX), Neukirchen-Vluyn [3]1968 ([1]1956), 74f.

[32] J. Renkema, Lamentations (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 1998, 485. 492–499.

[33] A. Berlin, Lamentations. A Commentary (OTL), Louisville – London 2002, 104ff.

[34] D. Barag, The Effects of the Tennes Rebellion on Palestine, BASOR 183 (1966) 6–12: 8ff mit 8 Anm. 10.

[35] T. Jansma, Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah ix – xiv, (OTS 7), Leiden 1950, 1–142: 70.

[36] W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament: begonnen von D. Rudolf Meyer †, unter verantwortlicher Mitarbeit von Dr. Udo Rüterswörden bearbeitet und herausgegeben von Dr. Dr. Herbert Donner, 18. Auflage, 2. Lieferung ד-י, Berlin und Heidelberg 1995, Art. בוע.

[37] M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, London 1903.

V. 10: *und Fülle*: setzt וְרֹב voraus[38] statt Konsonantentext וְדִבֶּר „*und er wird verkünden*“, so dass der Sinn des Satzteils gegenüber dem Konsonantentext ins Gegenteil verkehrt wäre, Rudolph zufolge „*als Protest gegen den für die Heiden allzu günstigen*“ Text.[39]

er wird Gewässer beherrschen: setzt ומשל בְּמַיִם voraus[40]. Eine Wiedergabe von מַיִם „*Wasser*“ anstelle von ים „*Meer*“ findet sich auch in Am 8,12^{LXX} und Hos 11,10^{LXX}.

V. 11: *du hast ... weggesandt*: Jansma erwägt als Hintergrund defektive Schreibweise von שִׁלחתי „*ich habe gesandt*“,[41] also שִׁלחת, worin LXX die Form sg. 2. fem. lesen konnte, da sie (und die Vulgata) in את „du“ (im Konsonantentext Vokativ) das Subjekt des Satzes sahen.

V. 12: *Ihr werdet sitzen*: setzt ישב „*sitzen, wohnen*“, vielleicht auf Grund defektiver Schreibweise שבו statt שובו „*kehrt um!*“ voraus.

versammelten: wörtlich: „Versammlung“ (BDR § 165): verwechselt bei der Deutung von התקוה „*die Hoffnung*“ קוה II „*sich versammeln*“ (ni.) mit קוה I „*hoffen*“ (Rudolph[42]) wie in Hos 2,17 und Mi 5,6.

für: liest anscheinend גְּמֻל statt גם „*auch*“[43].

deiner Fremdlingschaft: setzt das ezechielisch-priesterschriftliche Wort מגריך „*deine Fremdlingschaft*“[44] statt מגיד „*Verkündigender*“ voraus.[45]

V. 13: *anfassen*: setzt ומשתיךְ statt ושׂמתיךְ „*und ich werde dich machen zu*“ voraus[46] und bleibt im Bild von V. 13a.

V. 14: *sein*: setzt יהיה statt יראה „*er lässt sich sehen*“ (= „*er erscheint*“) voraus. LXX versteht daher על nicht im Sinne von „über“, sondern in inhaltlicher Fortsetzung von V. 13 als „*gegen*“.

---

[38] A. Kaminka, Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher, MGWJ 72 (1928) 49–60. 242–273: 249.

[39] W. Rudolph, Haggai – Sacharja (s. Anm. 3), 178.

[40] K. Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner. Erste Hälfte: Naûm, Ambakûm, Sophonias, Angaios, Zacharias, Malachias: Berlin 1880, 62; A. Kaminka, Studien zur Septuaginta (s. Anm. 38), 251.

[41] T. Jansma, Inquiry into the Hebrew Text (s. Anm. 35), 72.

[42] W. Rudolph, Haggai – Sacharja (s. Anm. 3), 183.

[43] K. Vollers (s. Anm. 40), 63.

[44] Vgl. dazu H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch: Freiburg i.B./ Leipzig 1893, 343; D. Kellermann, Art. גור, ThWAT I, 1973 (1970ff), 979–991 (989); Th. Pola, Der Umfang der ursprünglichen Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^{g}: (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995, 190.

[45] T. Jansma, Inquiry into the Hebrew Text (s. Anm. 35), 73.

[46] Ebd.

Sturm seiner Drohung: setzt Jansma[47] zufolge אימה „*Schrecken*“ voraus in Verbindung mit Ableitungen von גער „*schelten*“, זעם „*zürnen*“ oder זעף „*zürnen*“.

V. 15: *sie werden sie ... trinken*: sieht in המו (Masoretischer Text הָמוּ „*sie lärmen*“) das Pronomen הֵמּוֹ.[48]

füllen: sieht in מלא nicht qal „*voll sein*“ oder „*werden*“, sondern pi. „*anfüllen*“.[49]

2.) Aber die inhaltlich gravierendste Änderung, die des passiven נוֹשָׁע in das aktive σῴζων (= מוֹשִׁיעַ) in V. 9, besitzt zwar auf Grund von Jes 45,21 (Masoretischer Text und LXX) und des eschatologischen Zionsliedes eine Vorgabe, es entsteht jedoch ein neuer Sinn. Gibt es dazu parallele Erscheinungen im griechischen Sacharjabuch, die hier eine aktualisierende Logik erkennen lassen?

Zum Selbstverständnis von Sach 9,9–17[LXX] innerhalb des griechischen Sacharjabuches

Es fällt gegenüber dem Konsonantentext auf:

1.) Dualistische Aussagen des Konsonantentextes werden in universalistische umgekehrt (Sach 14,13 und V. 17):

MT	וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא תִּהְיֶה מְהוּמַת־יְהוָה רַבָּה בָּהֶם וְהֶחֱזִיקוּ אִישׁ יַד רֵעֵהוּ וְעָלְתָה יָדוֹ עַל־יַד רֵעֵהוּ׃
Elberfelder	Und es wird geschehen an jenem Tage, da wird eine große Verwirrung von JHWH unter ihnen entstehen; und sie werden einer des anderen Hand ergreifen, und eines jeden Hand wird sich gegen die Hand seines Nächsten erheben.
LXX Rahlfs	καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔκστασις κυρίου ἐπ᾽ αὐτοὺς μεγάλη καὶ ἐπιλήμψονται ἕκαστος τῆς χειρὸς τοῦ πλησίον αὐτοῦ καὶ συμπλακήσεται ἡ χεὶρ αὐτοῦ πρὸς χεῖρα τοῦ πλησίον αὐτοῦ
	Und es wird[+] an jenem Tage das Entsetzen über den Herrn bei ihnen groß sein, und sie werden ein jeder die Hand seines Nächsten ergreifen und seine Hand wird *die* Hand seines Nächsten *umschließen*.

[47] T. Jansma, Inquiry into the Hebrew Text (s. Anm. 35), 76.
[48] W. Rudolph, Haggai – Sacharja (s. Anm. 3), 185.
[49] T. Jansma, Inquiry into the Hebrew Text (s. Anm. 35), 77.

Sach 14,17:

MT	וְהָיָה אֲשֶׁר לֹא־יַעֲלֶה מֵאֵת מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ אֶל־יְרוּשָׁלַםִ לְהִשְׁתַּחֲוֺת לְמֶלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת וְלֹא עֲלֵיהֶם יִהְיֶה הַגָּשֶׁם׃
Elber-felder	Und es wird geschehen, wenn eines von den Geschlechtern der Erde nicht nach Jerusalem hinaufziehen wird, um den König, JHWH der Heerscharen, anzubeten: über dasselbe wird kein Regen kommen;
LXX Rahlfs	καὶ ἔσται ὅσοι ἐὰν μὴ ἀναβῶσιν ἐκ πασῶν τῶν φυλῶν τῆς γῆς εἰς Ιερουσαλημ τοῦ προσκυνῆσαι τῷ βασιλεῖ κυρίῳ παντοκράτορι καὶ οὗτοι ἐκείνοις προστεθήσονται
	Und es wird sein, *alle, die* nicht nach Jerusalem hinaufsteigen aus *allen Stämmen* der Erde[50], um den König, den Herrn, den *Allherrscher* anzubeten[51]: Auch *diese werden jenen hinzugefügt werden*.

2.) Militärische Terminologie (παρατάσσομαι) umschließt das griechische Sacharjabuch: Aus Sach 14,3^LXX

MT	וְיָצָא יְהוָה וְנִלְחַם בַּגּוֹיִם הָהֵם כְּיוֹם הִלָּחֲמוֹ בְּיוֹם קְרָב׃
Elber-felder	Und JHWH wird ausziehen und wider jene Nationen streiten, wie an dem Tage, da er streitet, an dem Tage der Schlacht.
LXX Rahlfs	καὶ ἐξελεύσεται κύριος καὶ παρατάξεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐκείνοις καθὼς ἡμέρα παρατάξεως αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ πολέμου
	Und der Herr wird hinausziehen und mit jenen Nationen kämpfen, wie am Tage seines Kampfes am Tage eines Krieges.

(vgl. auch V. 14) ist παρατάσσομαι gegen den Konsonantentext nach Sach 1,6b^LXX eingedrungen (vgl. 8,15):[52]

[50] V. 17: *der Erde*: oder: „des Landes".
[51] Wörtlich „anbetend niederzufallen".
[52] Ich danke Herrn Kollegen den Hertog für die freundliche Mitteilung dieser Beobachtung im Rahmen der Arbeitsgruppe „Deuteronomium" des Projektes „Septuaginta Deutsch".

MT	וַיָּשׁוּבוּ וַיֹּאמְרוּ כַּאֲשֶׁר זָמַם יְהוָה צְבָאוֹת לַעֲשׂוֹת לָנוּ כִּדְרָכֵינוּ וּכְמַעֲלָ לֵינוּ כֵּן עָשָׂה אִתָּנוּ׃
Elber-felder	Und sie kehrten um und sprachen: So wie JHWH der Heerscharen vorhatte, uns nach unseren Wegen und nach unseren Handlungen zu tun, also hat er mit uns getan.
LXX Rahlfs	καὶ ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν καθὼς παρατέτακται κύριος παντοκράτωρ τοῦ ποιῆσαι κατὰ τὰς ὁδοὺς ὑμῶν καὶ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα ὑμῶν οὕτως ἐποίησεν ὑμῖν
	Und sie[53] *antworteten* und sagten: „So, wie der Herr, der *Allherrscher*, sich[+] *gerüstet* hat, nach unseren[54] Wegen und nach unseren[55] *Angewohnheiten* zu tun, so hat er uns[56] getan."

Παρατάσσομαι bedeutet in der LXX „*to set oneself in array against*" (Lust – Eynikel – Hauspie[57]). Der Übersetzer verbindet offensichtlich die eschatologische Gerichtstheologie der Kapitel 9–14 mit der Heilsbotschaft von Kap. 1–8. Für ihn ist es derselbe Kyrios, der für sein Volk eschatologisch Heil bewirkt, aber auch handfest militärisch kämpft. Auf diese Weise hat die Septuaginta die im Konsonantentext einst auf die frühnachexilische Zeit der Jahre unmittelbar nach 520 v. Chr. bezogene Heilsbotschaft für ihre eigene Zeit aktualisiert. *Wenn es in der Gegenwart eine Hoffnung gab, dann war sie anscheinend militärischer Art!*

3.) Der Plural ἡμέραι ἔρχονται in Sach 14,1 will zu Beginn des Schlusskapitels des Buches die Gerichtsbotschaft des ersten Schriftpropheten, Amos, aktualisierend assoziieren, da der seltene Plural bei Amos in 4,2; 8,11 und 9,13 (jeweils Konsonantentext) belegt ist:[58]

---

[53] Gemeint sind in der „Göttinger Septuaginta" die Hörer, bei Rahlfs die Propheten. Dem Text der „Göttinger Septuaginta" liegt die Auffassung zu Grunde, Auftrags- und Ausführungsbericht gingen ohne Kennzeichnung ineinander über.

[54] Rahlfs: „*euren*".

[55] Rahlfs: „*euren*".

[56] Rahlfs: „*euch*".

[57] J. Lust/E. Eynikel/K. Hauspie, A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised Edition: Stuttgart 2003. Vgl. Gen 14,8; Num 1,45; Ps 26 (27),3; Jdc ^{B} 1,3; 5,20.

[58] T. Jansma, Inquiry into the Hebrew Text (s. Anm. 35), 128f.

MT	הִנֵּה יוֹם־בָּא לַיהוָה
Elber-felder	Siehe, ein Tag kommt für JHWH, …
LXX Rahlfs	ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται τοῦ κυρίου
	Siehe, es *kommen Tage* des Herrn, …

Das Ziel der einst gegen das Nordreich gerichteten Gerichtsbotschaft von Amos ist innerhalb des griechischen Dodekaprophetons das apokalyptische Weltgericht (Sach 14).

4.) Wie stellt sich das griechische Sacharjabuch nun die militärische Rettung des Bundesvolkes in der Endzeit vor, in der zugleich der Universalismus inmitten des vom Zion ausgehenden Weltgerichts betont wird?
Es heißt in Sach 14_{14}:

MT	וְגַם־יְהוּדָה תִּלָּחֵם בִּירוּשָׁלָםִ וְאֻסַּף חֵיל כָּל־הַגּוֹיִם סָבִיב זָהָב וָכֶסֶף וּבְגָדִים לָרֹב מְאֹד׃
Elber-felder	Und auch Juda wird in Jerusalem streiten; und der Reichtum aller Nationen ringsum wird gesammelt werden: Gold und Silber und Kleider in großer Menge.
LXX Rahlfs	καὶ ὁ Ιουδας παρατάξεται ἐν Ιερουσαλημ καὶ συνάξει τὴν ἰσχὺν πάντων τῶν λαῶν κυκλόθεν χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ ἱματισμὸν εἰς πλῆθος σφόδρα
	Und+ *Judas* wird *in* Jerusalem *in Stellung gehen* und das Vermögen aller Völker ringsum zusammen*bringen*: Gold und Silber und Kleidung in Menge, zahlreich.

Aus dem Stamm Juda wird im Griechischen die *Person* „Judas", wie der Artikel im Griechischen zeigt. Hat die LXX also die Gestalt von *Judas Makkabäus* als Rettergestalt vor Augen?[59] Sah die LXX in *Judas Makkabäus* die aktiv rettende (σῴζων) Königsgestalt von Sach 9,9? Soll Judas Makkabäus die Waffen vernichten und vom Zion aus seine Weltherrschaft errichten?

Die Septuaginta versteht יְהוּדָה („Juda") als Personennamen „Judas" auch in Ps $60^{MT}(59^{LXX})$,9 = $108^{MT}(107^{LXX})$,9. Das Wort מְחֹקְקִי „mein Kommando-

[59] Möglicherweise hat dabei der Übersetzer in der sich anschließenden Erwähnung des Sukkot-Festes in Sach 14,16.18f das in 2Makk 10,6 genannte erste Sukkotfest nach der Wiedereinweihung des Tempels gesehen (Hinweis von Herrn Kollegen den Hertog).

stab, Szepter“[60] wird dort in der Septuaginta mit „mein König“ (βασιλεύς μου) wiedergegeben. Dieser „Judas“ wird daher von J. Schaper mit der aufsteigenden hasmonäischen Dynastie identifiziert; als Entstehungsort der Septuaginta der Psalmen vermutet er Jerusalem.[61] Die späteste Möglichkeit einer Identifikation dieses „Judas“ aus Ps 59,9 = 107,9[LXX] sieht F. Siegert auf Grund des in Ps 59[LXX] angesprochenen Schicksals Moabs im Sohn von Hyrkan (gest. 104 v. Chr.), Jehuda, genannt Aristobul I., der nur ein einziges Jahr regierte.[62] Doch muss dieser Befund nun im Zusammenhang mit den hier genannten Beobachtungen aus der Septuaginta des Sacharjabuches bzw. Dodekaprophetons gedeutet werden: Für das aktualisierende Verständnis der LXX auf Judas Makkabäus spräche auch, dass der Kyrios in Sach 12,6[LXX] *„die Anführer einer Tausendschaft Judas wie eine Feuerfackel* ...“ machen will, die gegen die umgebenden Völker gerichtet ist:

MT	בַּיּוֹם הַהוּא אָשִׂים אֶת־אַלֻּפֵי יְהוּדָה כְּכִיּוֹר אֵשׁ בְּעֵצִים וּכְלַפִּיד אֵשׁ בְּעָ מִיר וְאָכְלוּ עַל־יָמִין וְעַל־שְׂמֹאול אֶת־כָּל־הָעַמִּים סָבִיב וְיָשְׁבָה יְרוּשָׁלַםִ עוֹד תַּחְתֶּיהָ בִּירוּשָׁלָםִ׃
Elberfelder	An jenem Tage werde ich die Fürsten von Juda machen gleich einem Feuerbecken unter Holzstücken und gleich einer Feuerfackel unter Garben; und sie werden zur Rechten und zur Linken alle Völker ringsum verzehren. Und fortan wird Jerusalem an seiner Stätte wohnen in Jerusalem.
LXX Rahlfs	ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ θήσομαι τοὺς χιλιάρχους Ιουδα ὡς δαλὸν πυρὸς ἐν ξύλοις καὶ ὡς λαμπάδα πυρὸς ἐν καλάμῃ καὶ καταφάγονται ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων πάντας τοὺς λαοὺς κυκλόθεν καὶ κατοικήσει Ιερουσαλημ ἔτι καθ’ ἑαυτήν
	An jenem Tage werde ich die Anführer *einer Tausendschaft* Judas wie *eine Feuerfackel* im Gehölz machen und wie eine Feuerleuchte im Stroh. Und sie werden *nach* rechts und *nach* links alle Völker ringsherum verzehren, und Jerusalem wird weiterhin[63] für sich[+] wohnen.

60 W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch (s. Anm. 36), zu חקק.
61 J. Schaper, Eschatology in the Greek Psalter (WUNT II 76), Tübingen 1995, 42–45.
62 F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (MJSt 9), Münster 2001, 316.
63 Oder: *„wieder“*.

Aus der „*Feuerpfanne*“ des Konsonantentextes wird in der LXX eine „*Feuerfackel*“, nun intertextuell verknüpft mit Sach 3,2^{LXX} (dort seinerseits aus Am 4,11 zitiert), aber hier mit umgekehrter Bedeutung: Hatte Juda in Sach 3,2^{LXX}, repräsentiert durch den Hohenpriester, als „Feuerfackel“ das Gericht Jahwes im Exil erlitten, so wird in 12,6^{LXX} nun Juda selber zur „Feuerfackel“, zum eschatologischen, eine Art von Weltenbrand in Gang setzenden Gerichtswerkzeug gegen die Völker – anscheinend angeführt von Judas Makkabäus.

Der Übersetzer muss etwas Abstand zu den siegreichen Tagen von Judas Makkabäus (gest. 161 v. Chr.) gehabt haben, denn Arie van der Kooij findet das Ideal von *Simon, dem Hohenpriester* (143–134 v. Chr.), hinter dem griechischen Sacharjabuche, wie ein Vergleich von Sach 9,9f; 14,16^{LXX} mit Tob 13,13; 1Makk 14,36 nahelegt.[64] Dort heißt es: „*In seinen Tagen gelang es durch seine Hände, dass die Heiden aus ihrem Land entfernt wurden, – auch die (Heiden) in der Davidsstadt …*“[65]

Sollte man nun infolge dessen die Entstehung des griechischen Dodekaprophetons nicht eher in Jerusalem denn in Alexandria annehmen? Dies muss aber in diesem Rahmen als Frage stehen bleiben: Entstehungszeit und -ort des griechischen Dodekaprophetons können nur mit Hilfe der Befunde im *ganzen* Dodekapropheton verfolgt werden.

[64] A. van der Kooij, The Septuagint of Zechariah (s. Anm. 18), 62f.

[65] Übersetzung von K.-D. Schunck, 1. Makkabäerbuch (JSHRZ I/4), Gütersloh 1980. Vgl.: καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ εὐοδώθη ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τοῦ ἐξαρθῆναι τὰ ἔθνη ἐκ τῆς χώρας αὐτῶν καὶ τοὺς ἐν τῇ πόλει Δαυιδ τοὺς ἐν Ιερουσαλημ …

Laurence Vianès

Lévites fautifs et prêtre parfait dans la LXX de *Malachie* 2,3–9

Schuldhafte Leviten und tadellose Priester Maleachi 2,3–9 LXX

Der Übersetzer von Maleachi 2,3–9 sieht sich der Schwierigkeit gegenübergestellt, die Ungenauigkeit des Propheten, der offenbar Leviten und Priester verwechselt, zu übertragen. Ausgehend von seinen eigenen bibelkundlichen Kenntnissen reduziert er Textungereimtheiten durch geschickte Übersetzungsentscheidungen. Der Übersetzer gibt den im Hebräischen schwierigen V.3 so wieder, dass die Priester, die Maleachi zurechtweist, im Begriff sind, auf den Rang der Leviten zurückgestuft zu werden. Der Übersetzer stellt Ml 2,3–9 dadurch in den historischen Kontext von Ez 44 und den dort geschilderten Maßnahmen zur Reorganisation des Priestertums. Der vollkommene Priester, den Maleachi lobt, wird vom Patriarchen Levi unterschieden, und der griechische Text bereitet den jüdischen Traditionen den Weg, welche diese Figur später gleichzeitig mit Pinḥas und mit Elia identifizieren. Durch diese anti-levitischen Stellungnahmen erweist sich der Übersetzer als den jüdischen Priestereliten nahestehend.

Il est notoire que le prophète Malachie se rattache au courant deuteronomiste, en ce qu'il semble confondre en une seule catégorie les prêtres et les lévites. En effet, après avoir couvert de reproches les prêtres pour leur négligence dans les sacrifices au cours des deux premiers chapitres, il les accuse de réduire à néant l'«alliance avec Lévi» (Ml 2,4, cf. aussi 2,8); il fait alors de ce Lévi une description extrêmement flatteuse, où il le dit prêtre, et même un prêtre parfait; et le troisième chapitre annonce la venue d'un personnage eschatologique, «l'ange de l'Alliance», qui «purifiera les fils de Lévi» (Ml 3,3). Les prêtres ne semblent donc pas posséder à ses yeux de plus grand titre de gloire que celui d'être descendants de Lévi. Toutefois on pense généralement que Malachie est contemporain de la restauration d'Esdras et de Néhémie, et à une pareille époque il ne saurait ignorer le Code Sacerdotal et le statut subordonné des lévites.[1]

---

[1] Complète discussion dans J. O'Brien, Priest and Levite in Malachi (SBL.DS 121), Atlanta 1990. La question a été reprise récemment par J. Schaper, The Priests in the Book of

Cependant ce ne sont pas les perplexités des modernes qui m'intéresseront ici, mais celles de l'inconnu (ou des inconnus), vivant probablement au début du IIème s. avant notre ère, qui a traduit en grec le livre des XII prophètes. Lui aussi devait s'étonner que les prêtres soient simplement désignés par Malachie comme «fils de Lévi», et invités à observer une alliance avec ce patriarche qui n'est mentionnée nulle part ailleurs dans la Bible. J'ai l'intention de montrer qu'un certain nombre de choix de traduction qu'il a opérés dans les versets 3 à 9 du chapitre 2 peuvent s'expliquer par son souci de réduire cette incongruité du texte prophétique.

Aux deux premiers versets du chapitre 2, il n'y pas de différence notable entre l'hébreu et le grec. Même adresse aux prêtres, explicitement désignés à la fin du v. 1 (οἱ ἱερεῖς); même menace de «maudire (leur) bénédiction», une locution aussi difficile, si on lui suppose un sens religieux précis, que facile à comprendre si on la considère comme une figure de style, valant pour la force expressive de l'oxymore. Au v. 3, en revanche, la LXX diverge totalement du TM. Celui-ci porte הנני גֹעֵל לכם את־הַזֶּרַע. Pour donner un sens à cette expression, Wellhausen a proposé de la rapprocher d'une autre menace à un mauvais prêtre, en 1 S 2,31: וגדעתי את זרעך «je vais retrancher ton bras», c'est-à-dire ta descendance. Il faudrait donc, chez Malachie, lire גֹּדֵעַ pour גֹּעֵר et זְרֹעַ pour זֶרַע. On a cité[2], pour justifier cette correction, la LXX qui porte ἰδοὺ ἀφορίζω ὑμῖν τὸν ὦμον: ἀφορίζω signifierait «couper» et supposerait le verbe גדע; ὦμος, «l'épaule», confirmerait une vocalisation זְרֹעַ plutôt que זֶרַע, vocalisation que soutiennent d'ailleurs aussi la Vulgate et la version d'Aquila.

Notre traducteur, lui, ne fait pas de ce texte un écho à la LXX de 1 R 2,31: celle-ci lit ἐξολεθρεύσω τὸ σπέρμα σου, dont aucun mot n'est repris dans le Malachie grec. Cela n'empêche pas qu'il pourrait rapprocher les deux expressions hébraïques pour mieux les comprendre, sans pour autant s'inspirer, pour les rendre en grec, de l'exemple des Règnes. Mais en fait, la commission présidée par D. Barthélemy a bien vu qu'en employant ἀφορίζω il a eu une visée différente.[3] D'abord, ce mot ne prouve pas qu'il ait lu גדע au lieu de גער. En effet, pour lui גער veut dire «séparer», puisque plus loin il le rend par διαστέλλω (Ml 3,11). Il est donc justifié à le traduire ici ἀφορίζω, qui signifie aussi «séparer, retrancher, délimiter».

Malachi and their Opponents, in: The Priests in the Prophets, ed. L.L. Grabbe/ A.O. Bellis, London/New York 2004 p. 177–188. Sur la séparation entre prêtres et lévites voir J. Schaper, Priester und Leviten im achämenidischen Juda (FAT 31), Tübingen 2000.

[2] Voir la liste des exégètes et de leurs différentes positions chez D. Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament, tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes (OBO 50/3), Fribourg/Göttingen 1992, 1025–1026.

[3] Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament (n. 2), 1026, l. 5–19.

Mais outre son sens ordinaire, ἀφορίζω a dans la LXX le sens technique de «réserver, consacrer» et s'emploie pour les parts que l'on prélève sur les animaux de sacrifice pour les consacrer à Dieu: ces parts sont ensuite consommées par les prêtres. Qu'ici il s'agisse bien de cela, c'est ce dont nous assure la suite du verset. Là où le TM dit: «Je vous jetterai du fumier (פרש) à la figure, le fumier de vos fêtes», la LXX parle de «la panse de vos fêtes»: ἤνυστρον ἑορτῶν ὑμῶν. Or la panse, ἤνυστρον (קבה), est l'une des trois parts du prêtre mentionnées en Dt 18,3, avec le membre antérieur (βραχίων) et les joues (σιαγόνια).

La mention de la panse oblige à comprendre oblige à comprendre ἀφορίζω au sens technique que ce mot a dans le culte, et c'est ce qu'ont fait tous les auteurs patristiques qui ont commenté la LXX[4]. Certes, ce sens du grec ἀφορίζω n'existe pas pour son substrat hébreu גער. Mais on peut citer plusieurs autres cas chez les XII prophètes où la traduction, tout en étant très littérale, acquiert dans le grec un sens que l'hébreu n'avait pas, ou probablement pas.[5] Le traducteur semble se plaire à ce genre d'effet, soit qu'il croie sincèrement pouvoir expliquer l'hébreu par la comparaison avec telle expression grecque apparemment parallèle, soit qu'il en fasse un exercice de virtuosité pour se tirer des passages difficiles. Ici la virtuosité semble prédominer. Le grec signifie «Voyez, je vous consacre l'épaule: et je vous lancerai la panse au visage, la panse de vos fêtes»: pourtant le seul

---

4 Théodore de Mopsueste, ad loc., in H.N. Sprenger, Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas (GOF.B 1), Wiesbaden 1977, 410. Cyrille d'Alexandrie, In XII Prophetas, t. II, éd. R. Pusey, Oxford 1868, réimpr. Bruxelles 1965, 572–574. Théodoret de Cyr, In Malachiam, PG 81, 1969 B. Jérôme, In Malachiam, CCSL 76, 915.

5 Voir plus loin l'une des explications que je propose pour στέλλεσθαι en Ml 2,5. Cette habitude du traducteur a été mise en relief par J. Joosten, Exegesis in the Septuagint Version of Hosea, in: Intertextuality in Ugarit and Israel, ed. J.C. De Moor, Leyde 1998, 63–85: je le cite, p. 74: «we find at times that a passage translated literally acquires a contextual meaning which could not have been in the mind of the translator when he chose the individual words.» Il en donne comme preuve Os 2,15(17) LXX. Le mot תקוה est compris (à tort, selon les modernes) comme dérivant de la racine קוה II, "rassembler", dont un équivalent correct est συνίημι dans le sens premier de ce verbe; mais le traducteur utilise le substantif dérivé σύνεσις, qui ne désigne que très rarement un "rassemblement" et sera inévitablement compris par le lecteur comme signifiant "intelligence", en accord avec l'autre sens de συνίημι: "comprendre". Jan Joosten mentionne comme autres exemples de ce phénomène dans sa n. 49 (art. cit., p. 75), Os 4,19 et, plus douteux, 13,11. Voir les notes à ces versets par E. Bons, J. Joosten et S. Kessler, in BA 23.1: Les Douze Prophètes. Osée, Paris 2002. Le traducteur se comporte donc comme si une racine hébraïque (חתת, קוה, גער) couvrait exactement le même champ sémantique que la racine grecque à laquelle elle correspond (στέλλομαι, συνίημι, ἀφορίζω). Je remercie Jan Joosten pour avoir attiré mon attention sur son article.

élément dans le TM qui ait quelque rapport avec les sacrifices est la mention des «fêtes».

Puisqu'il faut comprendre ainsi la LXX, on doit s'étonner de voir apparaître ici, au lieu du bras, l'épaule (ὦμος). En effet, s'il est vrai que ce mot fournit un argument pour une vocalisation זְרֹעַ du texte hébreu, il n'est pas pour autant une traduction exacte de זְרֹעַ. Il correspond d'habitude à שכם ou à כתף, tandis que זְרֹעַ se traduit βραχίων, y compris en Dt 18,3 et partout où il est question des parts réservées aux prêtres. La traduction grecque d'Aquila a d'ailleurs ici βραχίων.

J'ai déjà fait ailleurs[6] la démonstration que je viens de résumer ici, et j'ai attiré l'attention sur le fait que l'épaule de la bête, שכם, était traditionnellement la part réservée aux lévites[7], comme l'enseigne le *Rouleau du Temple* qumrânien, col. XXII, 8–11. J'avais alors soutenu l'idée qu'il y avait derrière cette coutume un rappel des agissements du patriarche Lévi envers la ville de Sichem (également שכם) au chapitre 34 de la *Genèse*: agissements qui visent à empêcher des mariages mixtes entre les descendants d'Abraham et les Cananéens.

A l'époque, cependant, j'avais pensé (p. 520) que le traducteur de Malachie, en traduisant comme s'il y avait שכם là où il lisait dans sa *Vorlage* les consonnes זרע, avait voulu attirer l'attention sur la tradition exégétique qui liait les parts du prêtre à l'épisode de Gn 34; qu'ὦμος était pour lui un équivalent de βραχίων avec seulement un arrière-plan exégétique différent (Gen 34 pour le premier, Num 25 pour l'autre), et qu'en somme il ne connaissait pas de part du lévite distincte de celle du prêtre, contrairement aux auteurs du *Rouleau du Temple*. Cette conclusion peu satisfaisante, avait

---

6 L. Vianès, L'épaule comme part des lévites: le *Rouleau du Temple* et Ml 2,3, RB 104 (1997) 512–521.

7 C'est surtout cette observation qui me fait adopter une voie tout à fait différente de celle qu'a ouverte Helmut Utzschneider dans son étude: Künder oder Schreiber? Eine These zum Problem der "Schriftprophetie" auf Grund von Maleachi 1,6–2,9 (BEAT 19), Frankfurt u.a. 1989. Utzschneider comprend ὦμος comme une référence au pectoral du grand prêtre, l'*ephod*, et ἀφορίζω dans son sens courant d'"éloigner, enlever". En réalité, ὦμος ne s'emploie à propos du pectoral du grand-prêtre que pour désigner l'une de ses moitiés symétriques, et toujours dans l'expression ὦμος τῆς ἐπωμίδος (LXX Ex 28,12.29a; 36,25.27). C'est ἐπωμίς qui signifie proprement le pectoral. Au contraire, une fois averti qu' ὦμος peut désigner une part sacrificielle, on est conduit, me semble-t-il, à lui donner ce sens à cause de la proximité d'ἀφορίζω et l'ἤνυστρον, et parce que le substrat hébreu זרע devait plus facilement évoquer un membre de la bête de sacrifice qu'un bijou, fût-il pectoral. Il n'empêche qu'Utzschneider a conduit une admirable analyse de la Septante de *Malachie*. La critique de sa théorie générale de la *Schriftprophetie* faite par Robert A. Kugler à l'occasion de Ml 2,3 (R.A. Kugler, A note on the Hebrew and Greek Texts of Ml 2,3aα, ZAW 108 [1996] 426–429), tout en étant raisonnable, n'entame pas la nouveauté et l'intérêt de ses observations.

paru inévitable à cause du voisinage de la «panse», indubitablement une part du prêtre.

Si le traducteur voulait diriger les regards vers l'action de Lévi en Gn 34, c'était, semblait-il, parce qu'il considérait que le livre de Malachie avait comme l'un de ses sujets principaux la condamnation des mariages mixtes. Or ce point repose sur une exégèse possible, mais non obligatoire, du TM de Ml 2,11, ainsi que sur une tradition interprétative fort obstinée; dans la LXX, en revanche, on ne trouve aucun fondement pour affirmer cela. En fait, la LXX de Malachie ne parle absolument pas de mariages mixtes ni en son verset 2,11, ni ailleurs. On ne voit donc pas pourquoi elle désignerait avec insistance Gn 34 comme formant son contexte. Aussi, quoique je continue de croire que c'est par référence à Gn 34 que l'épaule de la bête a été définie par la tradition halachique comme part des lévites, il me semble maintenant que la LXX de Malachie se situe en aval de cette tradition: elle la tient pour acquise, sans se préoccuper de l'exégèse qui la sous-tend, et ce n'est pas une importance particulière donnée à cette exégèse qui peut expliquer la présence d'ὦμος là où nous attendons βραχίων.

L'explication que je vais proposer maintenant repose sur l'observation suivante: dans le verset de Malachie LXX, si la panse est «jetée au visage» des prêtres dans un geste agressif qui leur interdit de la consommer ensuite, ce n'est pas le cas de l'épaule: celle-ci leur «est consacrée», et ils n'en seront apparemment pas privés.

Une première façon d'interpréter cela consiste à lire entre les deux propositions une opposition forte, en prenant appui sur l'opposition du présent et du futur: «Voyez, je vous consacre l'épaule (i.e. je suis bon avec vous): eh bien, (cela va changer car) je vous jetterai la panse au visage.» Dans ce cas, on attendrait la coordination δέ au lieu de καί; mais certes, ce n'est là qu'un détail. Le principal problème est que l'on n'a toujours pas justifié ὦμος au lieu de βραχίων.

Une autre solution consiste à penser que les deux propositions expriment le même état d'esprit, c'est-à-dire la volonté de punir les prêtres fautifs. Leur consacrer l'épaule serait une punition en ce que, justement, l'épaule est la part des lévites et non celle des prêtres. Ce que le texte grec exprimerait donc, c'est le châtiment des prêtres par leur dégradation au rang de simples lévites.

L'hypothèse a cet avantage sur celle que j'avais proposée jadis, qu'elle suppose le traducteur pleinement conscient de la distinction des prêtres d'avec les lévites, et des parts réservées aux premiers, le membre antérieur, la panse etc., d'avec la part réservée aux seconds, l'épaule. Il serait étonnant, que le traducteur persistât encore à son époque à négliger ces distinctions que le *Rouleau du Temple* présente comme ordinaires; et plus encore qu'il

traduisît délibérément זרע par un mot qui correspond à שכם, s'il voulait désigner la part du prêtre qui dans le Pentateuque s'appelle soit זרע soit שוק, mais jamais שכם. Au contraire, si l'on admet ma nouvelle proposition, on considérera que le traducteur a corrigé זרע en שכם pour un motif de logique, parce que son raisonnement (appuyé sur la suite du texte, cf. Ml 2,4; 2,8; 3,3) lui a démontré qu'il s'agissait ici de Lévites. La suite ne pose pas de problème de compréhension: la panse sera refusée aux fautifs puisqu'ils ne seront plus prêtres, elle leur sera même jetée à la face. Ou même, son texte grec peut aussi bien passer pour une glose explicative plutôt qu'une traduction:

הנני גער לכם את הזרע est compris comme «j'éloigne (ou: je réprimande) en ce qui vous concerne le membre antérieur de la victime», c'est-à-dire – en étendant le sens du verbe גער, qui de toute façon n'est pas clair ici – «je vous en prive», et cela est glosé «je vous consacre l'épaule (en lieu et place du membre antérieur)».

La duplicité du traducteur atteindrait ici un sommet: sa traduction est par un certain côté très littérale, par un autre elle peut passer pour un développement explicatif de type targoumique.

C'est bien sûr au chapitre 44 d'Ézéchiel, v. 10–31, que l'on trouve que les Lévites qui auparavant tenaient rang de prêtres, c'est-à-dire offraient eux-mêmes les sacrifices, sont désormais relégués à des fonctions subalternes, tandis que le sacerdoce est réservé à la petite élite des descendants de Sadoq: «10. Quant aux Lévites, qui se sont éloignés de moi au temps où Israël s'égarait loin de moi en suivant ses idoles, (…) 13. ils ne s'approcheront plus de moi pour exercer devant moi le sacerdoce (…) 14. Je les chargerai d'assurer le service du Temple, je leur confierai tout son service et tout ce qui s'y fait. 15. Quant aux prêtres lévites, fils de Sadoq, qui ont assuré le service de mon sanctuaire quand les Israélites s'égaraient loin de moi, ce sont eux qui s'approcheront de moi pour (…) m'offrir la graisse et le sang: oracle du Seigneur» (trad. Auvray, *Bible de Jérusalem.*)

Des liens textuels étroits entre ce chapitre 44 d'Ézéchiel et la fin du premier chapitre de Malachie dans le TM ont été mis en lumière, après Bulmerincq, par l'un des actuels maîtres d'œuvre de «Septuaginta Deutsch», Helmut Utzschneider.[8] Cela l'amène à lire chez Malachie un appel à une révision du programme d'Ézéchiel: celui-ci, quoique louable, serait caduc et insuffisant parce que l'élite dont Ézéchiel vantait la pureté, la lignée des prêtres sadoqides, s'est désormais souillée elle aussi.[9] Pour la LXX, mon analyse fait apparaître en revanche une tentative du traducteur pour ré-

[8] Utzschneider, Künder oder Schreiber? (n. 7), 44–47.
[9] Utzschneider, Künder oder Schreiber? (n. 7), 77 et 81–82.

aligner Malachie sur le programme d'Ézéchiel.[10] Les prêtres contre lesquels celui-là élève ses critiques seraient les mêmes prêtres lévitiques déjà flétris jadis par celui-ci. Leur punition, annoncée longtemps à l'avance par Ézéchiel, aurait été réclamée à nouveau par Malachie. Celui-ci aurait sans doute obtenu ce qu'il demandait, et les coupables auraient été rétrogradés au rang de simples lévites après le retour d'exil, établissant la situation qui prévaut à l'époque du traducteur, où les prêtres sont des sadoqides.

La date à laquelle a été composé le livre de Malachie est objet de discussions pour les modernes, qui la placent en général au V[ème] siècle. Les Anciens, qui avaient une chronologie moins affinée que la nôtre, devaient le situer aux alentours de la construction du deuxième Temple sans beaucoup préciser davantage.[11] Et si Ézéchiel est antérieur à cette époque-là, c'est bien en revanche *en vue de cette époque* de la reconstruction qu'il a prophétisé. Il n'est donc pas anormal que le traducteur voie dans le verset de Ml 2,3 une reprise des mesures concernant le sacerdoce édictées par Ézéchiel.

Les prêtres-lévites fautifs perdent le droit d'exercer la prêtrise. Toutefois, en tant que Lévites, ils continuent de remplir des fonctions dans le Temple, et leur statut reste supérieur à celui du simple Israélite. Cette remarque aide à comprendre la fin du verset: καὶ λημψομαι ὑμᾶς εἰς τὸ αὐτό. Le TM a «et il vous soulèvera vers lui», le sujet étant apparemment l'excrément (פרש). Dhorme écrit: «la fiente qui provient de vos fêtes, et l'on vous emportera avec elle». Le grec, lui, donne pour sujet au verbe «prendre», la première

---

[10] Je ne pense pas que cette affirmation contredise entièrement les conclusions de Jan Joosten, Exegesis (n. 5), 83: «The translator bows to the Hebrew text as he understands it, not to an agenda of preconceived notions», et p. 84: «Neither does the abstruseness of the Hebrew serve as an excuse to articulate statements of undoubted theological or homiletic worth but without resemblance to the source text – a practice very typical of Targum Jonathan.» J'adhère à l'idée que le traducteur n'a aucun projet global de récrire le texte pour lui imprimer une certaine orientation idéologique. Les phénomènes que je mets en lumière ici ne concernent, après tout, que quelques versets, et ont leur origine dans la nécessité de traduire l'hébreu particulièrement obscur du v. 2,3. J'apporterais cependant deux nuances à l'analyse de Joosten. D'abord, quand le traducteur choisit un mot grec qui par l'un de ses sens correspond à l'hébreu, mais en contexte va prendre un autre sens (cf. n. 5), il me paraît qu'il est nécessairement conscient du sens contextuel, même s'il croit, peut-être, que c'est là une façon légitime de traduire. D'autre part, il ne tirait sans doute pas de l'ombre un texte des XII jusque-là ignoré, mais dépendait d'une certaine tradition interprétative, même si celle-ci était apparemment très lacunaire et ne comportait même pas une vocalisation complète du texte (Joosten, Exegesis, 66–67). Et cette compréhension traditionnelle pouvait être teintée idéologiquement: elle se refléterait alors dans des choix de traduction qui ont paru au traducteur rendre le "vrai" sens de l'hébreu, celui auquel il était habitué, mais qui nous paraîtront idéologiques.

[11] Flavius Josèphe ne dit pas un mot de Malachie, alors qu'il mentionne Aggée et Zacharie, AJ XI, 95. Il est par ailleurs fort bref sur Ézéchiel: AJ X, 79–80. 98. 106 sqq.

personne, donc Dieu. Cette modification de la personne grammaticale du verbe est fréquente dans les XII: cela ne dispense pas toutefois de rechercher quelle est ici sa visée. Soit que l'on comprenne «et je vous prendrai en même temps», ou bien «au même endroit», le sens général est obscur. Mais il vaut la peine de faire attention à ce qu'en dit saint Jérôme. Cela est d'autant plus significatif qu'il considère personnellement comme inadaptée au contexte cette idée qu'il donne comme étant celle de la LXX:

«Du fait que les mots que nous avons rendus *l'excrément vous prendra avec lui*, ont été traduits par les Septante *et je vous prendrai en même temps*, l'idée est suggérée qu'après que les prêtres auront été couverts de honte et de déshonneur, et qu'ils auront compris leur péché et fait pénitence, alors ils seront repris par le Seigneur; et c'est à ce sens, que s'accorderait la suite: *Et vous connaîtrez que c'est moi qui vous ai envoyé ce commandement*. Mais l'interprétation précédente me paraît meilleure, car il ne faut pas qu'au milieu de menaces on insère des paroles de réconfort.»[12]

Le docteur latin emploie le style indirect comme s'il reproduisait un enseignement qu'il a reçu. Il trouve illogique que le verset se termine sur des paroles de consolation. Cependant, en menant des recherches dans la direction qu'il indique, on trouve qu'il peut s'agir pour les prêtres de quelque chose d'intermédiaire entre la punition et la consolation: une rentrée en grâce, certes, mais seulement au rang de Lévites. En effet, dans les chapitres des Nombres qui déclarent la consécration des Lévites et définissent leur statut par rapport à celui des fils d'Aaron, le verbe λαμβάνω est très fréquent. Si l'on omet les passages où il a pour sujet Moïse, il en reste trois où Dieu dit avoir pris pour lui les Lévites:

Nb 3,12: καὶ ἐγὼ ἰδοῦ εἴληφα τοῦς Λευίτας … καὶ ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευῖται.

Nb 8,16–18: 16. εἴληφα αὐτοὺς ἐμοί … 17 ἡγίασα αὐτοὺς ἐμοί 18 καὶ ἔλαβον τοὺς Λευῖτας … 19 καὶ ἀπέδωκα τοὺς Λευίτας ἀπόδομα δεδομένους Ααρων καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ.

Dans tous ces passages, λαμβάνω traduit לקח. Dans Ml 2,3 le substrat est נשא: c'est dans le grec seulement que notre verset fait écho aux *Nombres*.

Il y a donc de bonnes chances que l'interprétation que Jérôme a enregistrée pour καὶ λημψομαι ὑμᾶς εἰς τὸ αὐτό soit conforme à la pensée du traducteur, à la condition d'avoir bien compris celle-ci pour le début du verset aussi: les coupables seront réduits à la part des Lévites, c'est comme Lévites qu'ils seront repris en grâce par Dieu – repris et donnés comme assistants aux prêtres, conformément à Nb 8,18–19.

Leur humiliation durera-t-elle toujours? Non: le personnage eschato-

[12] Jérôme, In Malachiam, CCSL 76, 916–917.

logique qui est annoncé au chapitre 3 y mettra fin. Cet espoir donne tout son poids au verset de Ml 3,3, où apparaît encore et pour la dernière fois le nom de Lévi: «Il purifiera les fils de Lévi … et ils seront au Seigneur, quand ils présenteront l'offrande dans la justice (καὶ ἔσονται τῷ κυρίῳ προσάγοντες θυσίαν ἐν δικαιοσύνῃ).» La phrase καὶ ἔσονται τῷ κυρίῳ rappelle Num 3,12: ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευῖται. Mais le sens est surtout donné dans la suite, car προσάγω désigne les fonctions exercées par les prêtres dans les sacrifices.[13] A la venue du sauveur eschatologique, les Lévites cesseront de porter la punition de leur faute: ils retrouveront le droit d'exercer la prêtrise.

Revenons au chapitre 2. A la suite de ce que nous avons étudié, le v. 4 est, selon le TM: «Ainsi vous saurez que je vous ai adressé ce commandement, pour que soit mon alliance avec Lévi» (Dhorme). Le grec dit: «mon alliance avec les Lévites». On ne sait quel commandement précisément a été adressé aux interlocuteurs du prophète. D'autre part, aucune alliance de Dieu avec le patriarche Lévi n'est mentionnée dans le Pentateuque. En remplaçant Lévi par les Lévites, le traducteur a-t-il voulu tenir compte de ce dernier fait ? Il considérerait alors comme une alliance avec les Lévites les chapitres du Pentateuque qui les concernent, notamment les passages cités de Nb 3 et 8,[14] et la rectification qu'il opère aurait pour but de signaler que l'alliance avec les Lévites date du Sinaï et est postérieure à l'époque du patriarche Lévi.[15]

Cependant, plusieurs textes apocryphes ont pris à cœur de combler ici les lacunes de la Bible. La consécration de Lévi à la prêtrise, et son premier

---

13 προσάγω dans le Pentateuque grec signifie "amener" en général et se dit, dans les sacrifices, aussi bien du rôle des prêtres (Lv 3,3 et note dans BA; 5,8; 16,6 etc.) que de celui des simples fidèles (Lv 1,2; 4,14 etc.) Cependant dans la LXX d'Ézéchiel, dont les chapitres finaux sont souvent considérés comme émanant du même traducteur que les XII prophètes, ce verbe semble désigner spécifiquement la fonction des prêtres: Ez 42,14 (surtout); 44,13; 44,15. Il en est de même dans Ml 1,7.8.11; 3,3, et même Ml 2,12, puisque selon moi, dans la LXX les critiques des v. 10–12 s'adressent elles aussi principalement aux prêtres («vous» [v. 10]; si Juda a péché, c'est qu'«il a été abandonné» [v. 11], apparemment par les prêtres chargés de l'enseigner. Voir ma traduction commentée dans la collection «La Bible d'Alexandrie», Éditions du Cerf, à paraître prochainement). Les autres occurrences de προσάγω dans le corpus qu'on attribue au même traducteur ont le sens intransitif de "se rassembler": Jl 4,9; Ml 3,5; Jr 26,3. Voir aussi Ez 37,7 (= Ez β, d'un traducteur différent des XII d'après L.J. McGregor, The Greek Text of Ezekiel [SCSt 18] Atlanta 1985). Ce mot n'a pas été étudié par S. Daniel, Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante, Paris 1966.

14 On peut aussi penser à la bénédiction de Lévi en Dt 33,8–11. Voir là-dessus R. Fuller, The Blessing of Levi in Dt 33, Ml 2, and Qumran, in: Konsequente Traditionsgeschichte, Festschrift für Klaus Baltzer (OBO 126), Fribourg/Göttingen 1993, 31–44.

15 Voir les textes rassemblés par J. Kugel, Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple Writings, HThR 86 (1993) 1–64.

sacrifice à Béthel, sont décrits dans le livre des Jubilés (chap. 32). Dans les Testaments des Douze Patriarches, ainsi que dans le Document Araméen de Lévi retrouvé à Qumrân, le sacerdoce de Lévi fournit l'un des grands thèmes. Robert Kugler pense que ces développements haggadiques prennent leur source dans les versets 2,4–8 de Malachie qui leur fournissent une base biblique, tandis qu'Helmut Utzschneider, se plaçant à l'époque du prophète, suggère que la tradition était déjà née et que Malachie n'en est que le premier témoin.[16] Quoi qu'il en soit, le traducteur aurait pu maintenir une fidélité littérale à l'hébreu, en justifiant l'écart par rapport aux données du Pentateuque par cette tradition extra-biblique.

D'ailleurs, au v. 8 du même chapitre, l'espression «l'alliance de Lévi» utilisée à nouveau par le TM est traduite cette fois à l'identique: διαθήκη τοῦ Λευί. Le traducteur manifeste sans doute par là qu'il accepte en partie les traditions de son époque concernant l'alliance de Dieu avec Lévi. Son but n'est pas de mettre le texte en conformité avec le Pentateuque.

La conséquence principale du choix opéré au v. 4 est ailleurs. Le pluriel «les Lévites» a remplacé «Lévi» dans la version grecque, mais au v. 5 on conserve du TM le singulier du pronom anaphorique: «Mon alliance *l'*accompagnait, (alliance) de vie et de paix». Ce pronom se trouve alors dépourvu de référent. Le prêtre idéal dont on brosse le portrait aux v. 5–7 *ne peut plus être le patriarche Lévi,* puisque celui-ci n'a même pas été nommé au v. 4.

Toutes les possibilités sont ouvertes, en revanche, pour identifier dans ce portrait l'un quelconque des membres éminents de la tribu lévitique, de préférence des prêtres. Les commentateurs chrétiens anciens ne s'en sont pas privés. Pour Cyrille d'Alexandrie, ce personnage est Moïse, tandis que Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr, plus convaincants peut-être, y voient Aaron.[17] Jérôme[18] mentionne les prêtres des trois premières générations, Aaron, Éléazar et Pinḥas (Phinéès), puis rappelle à quelle occasion Pinḥas s'est illustré dans le Pentateuque: au chapitre 25 des *Nombres,* il a tué un Israélite et une femme madianite qui avaient formé un couple mixte. Jérôme consacre plus de lignes à ce personnage qu'à Aaron et à Éléazar: connaît-il une tradition selon laquelle le prophète parle ici

---

16 R.A. Kugler, From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi, SBL Early Judaism and Its Literature 9, Atlanta 1996; H. Utzschneider, Künder oder Schreiber? (n. 7).

17 Opuscula citata n. 4: Cyrille, p. 575; Théodore, p. 410–411; Théodoret, col. 1969 C. Cependant Hésychius de Jérusalem (Capita in XII Prophetas, PG 93, col. 1368 C, chap. d) y voit le Christ, d'accord en cela avec l'interprétation secondaire de Cyrille et avec Eusèbe de Césarée, Eclogae Propheticae III, 30, PG 22, col. 1156 C-D.

18 Jérôme, In Malachiam, CCSL 76, p. 917.

principalement de Pinḥas? Ce n'est pas un personnage particulièrement célèbre parmi les lecteurs chrétiens de la Bible, et son action ne suscite pas chez eux une grande sympathie non plus. Il serait étrange que Jérôme parle de lui de son propre chef, plus probable qu'il reflète l'enseignement reçu de ses maîtres: soit des Juifs, soit Origène qui lui-même avait étudié auprès de Juifs.

Jérôme met en relief, en tout cas, un élément objectif qui établit un lien entre le présent verset et l'épisode concernant Pinḥas: la mention de l'«alliance de paix». Celle-ci est promise à Pinḥas en Num 25,12 (בריתי שלום, διαθήκην εἰρήνης). Retrouver la même expression en Ml 2,5 ne va pas absolument de soi: la syntaxe chahutée de la phrase בריתי היתה אתו החיים והשלום autoriserait éventuellement d'autres constructions, quoique celle-ci soit, de fait, la plus probable. Le grec reproduit strictement l'ordre des mots hébreux, si bien que le génitif τῆς εἰρήνης se trouve séparé du nom qu'il complète, διαθήκη, par plusieurs mots, notamment μετ' αὐτοῦ. A la limite on pourrait comprendre «Mon alliance était avec sa vie et sa paix»: la comparaison avec l'hébreu montre cependant qu'il faut bien comprendre «la paix» comme complément de «l'alliance», et Jérôme ne s'y est pas trompé.

L'«alliance de paix» reçue par Pinḥas semble d'après le texte des *Nombres* être identique ou aller de pair avec une «alliance perpétuelle de prêtrise» (Num 25,13). Elle n'a pas manqué de donner lieu à des spéculations dans le judaïsme ancien. Origène rapporte qu'elle était interprétée comme une promesse d'immortalité[19]. Cela permettait d'expliquer la réapparition de Pinḥas à l'époque des Juges (Jg 20,28), et de soutenir qu'il était aussi le prophète Élie,[20] enlevé au ciel jadis et destiné à revenir à la fin des temps d'après Malachie lui-même (3,23).

Puisque l'expression «alliance de paix» de Nb 25,12 avait fait l'objet de tant d'attention dans les traditions juives dont Origène se fait l'écho, on peut supposer que sa réapparition en Ml 2,5 n'était pas passée inaperçue non plus. Par conséquent, l'exégèse qui voit dans ce passage de Ml 2,5–7 une allusion au personnage de Pinḥas, dont nous avons supposé qu'elle était chez Jérôme un emprunt et non une idée personnelle, nous semble être d'origine juive et antérieure à Origène. La LXX ne l'illustre pas forcément, mais elle lui prépare la voie.

---

[19] Origène, Commentaire sur s. Jean, VI, § 83–84, éd. et trad. par C. Blanc (SC 157), Paris 1970, 188–189 et n. 2.

[20] Cette idée apparaît pour la première fois chez le Pseudo-Philon, Livre des Antiquités Bibliques xlviii, dans Écrits Intertestamentaires, dir. A. Dupont-Sommer/M. Philonenko, Paris 1987, p. 1360. Louis Ginzberg renvoie à de nombreux midrashim, cf. L. Ginzberg, The legends of the Jews, vol. VI, Philadelphia 1987[9], p. 316–317, note 3 au chap. vii du vol. IV. Voir aussi Pirqé de-R. Éliézer, infra, n. 21.

L'alliance du v. 5, selon mon hypothèse, est distinguée par la LXX de celle avec les Lévites qui est mentionnée au v. 4 et à nouveau désignée comme «alliance de Lévi» au v. 8. Le v. 5 a le sens suivant: «je vous ai envoyé ce commandement pour que soit mon alliance avec les Lévites; (oui, mais) mon alliance qui L'accompagnait, Lui, (c'était tout autre chose), c'était une alliance de vie et de paix.» Cette alliance qui va être exaltée aux v. 5–7 doit être comprise comme celle qui existe entre Dieu et les prêtres. Elle est supérieure à l'alliance avec les Lévites. On considère probablement que l'alliance avec les Lévites ne comporte pas la prêtrise.

Ce choix est à rapprocher de celui qui a été fait en Os 6,7–9. Un texte hébreu obscur est devenu en grec: «7. Mais eux sont comme un homme transgressant une alliance. (…) 9. Des prêtres ont caché le chemin, assassiné Sikima, car ils avaient fait ce qui est contre la loi.»[21] Par «assassiner Sikima» pourrait être désigné le massacre commis à Sichem par Lévi et Siméon en Gn 34. Le parti favorable à Lévi jugeait cette action glorieuse, comme on le voit par le *Livre des Jubilés*. Il fondait sur elle le mérite du patriarche qui lui avait valu la prêtrise pour ses descendants, voire pour lui-même. La Septante d'Osée au contraire associe l'épisode à «ce qui est contre la loi» et à une transgression.

L'ensemble du passage se prête d'ailleurs au rapprochement avec Ml 2,8: les prêtres qui «cachent le chemin» (Os 6,9) évoquent un enseignement faussé. L'alliance qui n'a pas été respectée (Os 6,7) pourrait être celle d'Abraham avec Dieu, ou plus logiquement, celle proposée par les Sichémites au clan de Jacob (Gn 34,9–10): ou encore cette fameuse «alliance de Lévi», attestée par Malachie et dont le parti lévite faisait tant de cas. Le texte grec la présente comme transgressée (Os 6,7) dès l'origine et ainsi «mise à mal» (Ml 2,8).

Ainsi le traducteur des Douze Prophètes met à profit aussi bien les versets d'Os 6,7–9 que ceux de Ml 2,3–9 pour égratigner au passage les traditions favorables à Lévi.

La fin du v. 5 comporte encore deux points remarquables par rapport au TM. Le premier concerne la syntaxe. Là où le TM porte: «Et je les lui donnai (i.e. la vie et la paix); la crainte, et il me craignit», le grec dit: «Et je lui donnai de me craindre avec crainte». Le traducteur a-t-il voulu souligner que tout mouvement vers le bien est un don de Dieu, y compris la crainte de Dieu elle-même? C'est une idée répandue dans le judaïsme hellénistique.[22]

Le deuxième point est plus complexe et d'une plus grande portée. Le verset se termine par les mots (trad. Dhorme): «et il s'effrayait (נִחַת, de חתת)

[21] Voir La Bible d'Alexandrie 23.1 Les Douze Prophètes. Osée, Paris 2002, ad locum.
[22] Par exemple dans la Lettre d'Aristée, ch. 236–238 et 243–248.

devant mon nom». Le verbe est rendu par στέλλεσθαι. Il est possible, si on y tient, de donner au grec le même sens qu'à l'hébreu. En effet, à la voix moyenne, στέλλομαι signifie entre autres «se contenir, se réprimer», et dans l'usage qui en est fait en 2 Co 8,20 il veut dire visiblement «se méfier, éviter», peut-être même «craindre».[23] Cependant les six occurrences de στέλλεσθαι dans la LXX, loin d'attester ce sens, se répartissent à égalité entre celui de «munir» et celui de «partir en voyage», spécialement en voyage par mer. Par ailleurs, les composés ἀποστέλλω, ἐξαποστέλλω apparaissent plusieurs fois dans la version grecque de Malachie au sens d'«envoyer», pour traduire שלח (Ml 2,16; 3,1; 3,22).

Στέλλομαι ici pourrait bien résulter de l'influence de l'araméen. נִחַת est en hébreu le *nif'al* de חתת, «effrayer»; mais en araméen le verbe נְחַת signifie «descendre».[24] Ce verbe est employé à propos d'un ange descendant du ciel en Dn 4,13 et 4,23, et rendu les deux fois par ἀποστέλλομαι dans la version grecque ancienne, là où Théodotion emploie καταβαίνω.

Il me paraît hors de doute que c'est la volonté du traducteur que son texte soit compris: «je lui ai accordé *d'être envoyé* depuis la face de mon Nom.» A-t-il sincèrement pensé qu'il fallait comprendre נחת d'après l'araméen? A-t-il au contraire joué sur les mots, en prétendant que στέλλομαι était une façon acceptable de rendre la notion de «craindre», et que si le contexte grec communiquait ensuite à ce mot un sens différent, il n'y avait pas là de faute contre les règles d'une saine traduction? Nous l'avons vu se comporter ainsi à propos d'ἀφορίζω: ici sans doute la hardiesse serait encore plus grande, mais ce n'est pas à exclure.

En tout cas, on ne peut éviter de rapprocher cet usage de στέλλω de celui qui est fait en Ml 3,1 et 3,22. Le personnage envoyé par Dieu, c'est ici le prêtre parfait qui est situé dans le passé. En Ml 3,1, c'est un personnage à venir: «mon ange, qui surveillera le chemin devant ma face»; à sa suite viendra «l'ange de l'alliance» (*ibid.*), à moins que les deux anges n'en fassent tout simplement qu'un. Cette appellation d'ange est encore un élément qui relie les deux passages, puisque le prêtre du passé la reçoit lui aussi en Ml 2,7: «Il est l'ange du Seigneur Tout-Puissant». En Ml 3,22, enfin, celui que Dieu enverra a un nom: «Élie de Thesbaï» (TM: «Élie le prophète»).

En introduisant à propos du prêtre parfait le verbe στέλλω qu'il utilise plus

---

23 F.W. Danker, A Greek-English Lexicon of the NT, 2000^3 (= BDAG), p. 942.

24 M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, London 1903, 897 col. 2: נְחַת, נְחֵית. Au lemme précédent, נָחַת, Jastrow signale que dans un passage du Talmud de Jérusalem la forme נִחַת signifie "s'incliner" par référence à Ml 2,5.

loin par deux fois à propos d'envoyés de Dieu, le traducteur nous invite à rapprocher les trois personnages. Aussitôt nous sommes frappés par la similitude de leurs actions. Le prêtre a «détourné du péché bien des gens» (2,6); l'ange de l'alliance purifiera et fera rentrer en faveur auprès de Dieu certains hommes, dont font partie les fils de Lévi (3,3). Quant à Élie, il «rétablira le cœur du père à l'égard du fils» (3,23 [TM 3,24]), et la Septante interprète cela comme une réconciliation universelle en continuant: «et le cœur de l'homme à l'égard de son prochain», là où le TM a: «et le cœur du fils à l'égard du père.»

La tradition juive qui identifie Élie avec Pinḥas le fait en appliquant à ce dernier des versets de Malachie: Ml 3,1 dans les *Pirqé de-Rabbi Éliézer*[25]; Ml 2,5 probablement, dans la spéculation rapportée par Origène. La Septante marque une étape sur la voie de cette identification. D'abord, en faisant en sorte que le personnage idéal de Ml 2,5 sqq ne soit pas Lévi, elle rend possible et même nécessaire d'y voir un prêtre. Pinḥas devient alors un candidat sérieux, aux côtés d'Aaron. Ensuite, en renforçant les liens textuels entre les passages de Ml 2,5 sqq., Ml 3,1 sqq. et Ml 3,22 sqq., elle indique que ce prêtre du passé pourrait avoir en outre un rôle eschatologique (Ml 3,1 ou 3,2) et il devient tentant de voir en lui l'Élie promis pour l'avenir (Ml 3,22).

En tout cas, le traducteur s'est tiré avec brio – sinon avec honnêteté – de la difficulté sur laquelle les modernes achoppent encore maintenant: l'imprécision par laquelle Malachie semble confondre les lévites et les prêtres. Prenant appui sur une obscurité du v. 2,3, il suppose que les prêtres auxquels Malachie adresse ses réprimandes sont sur le point d'être rétrogradés au rang de lévites, ce qui justifie l'emploi d'un vocabulaire qui convient tantôt à l'une, tantôt à l'autre classe. Le contexte historique de Malachie serait celui de l'application des mesures édictées par Ézéchiel dans son chap. 44. A partir du v. 2,5, en revanche, c'est bien un prêtre qui serait magnifié, sans que le prophète le nomme. Il s'agirait soit d'Aaron, soit de Pinḥas, des personnages de grande importance aussi bien pour la lignée sadoqide que pour celle des Hasmonéens.

Les entreprises de traduction émanent souvent de milieux officiels, l'expérience nous l'apprend autant que la *Lettre d'Aristée*.[26] Il n'y a donc pas

---

[25] Chapitres de Rabbi Éliézer, trad. M.-A. Ouaknin/É. Smilévitch, Verdier 1992[2], chap. 29, p. 175. Au chap. 47 R. Éliézer se contente de dire que Dieu «considéra le nom de Pinḥas comme le nom d'Élie» (ibid., p. 303).

[26] Sur les traductions à patronage officiel dans l'Antiquité, voir S. Honigman, The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the 'Letter of Aristeas', Routledge, 2003, spécialement le chap. 5. Selon A. van der Kooij, la LXX d'Ézéchiel illustrerait une idéologie pro-hasmonéenne, cf. A. van der Kooij, The

à s'étonner que le traducteur se montre proche des élites sacerdotales juives. Nos observations montrent que le débat concernant des rôles et la dignité respectifs des lévites et des prêtres, dont on place le point culminant au retour de l'exil de Babylone, paraît avoir gardé encore suffisamment de force au IIème siècle avant notre ère pour susciter l'interprétation tendancieuse que nous propose la LXX de ces quelques versets de Malachie.

Septuagint of Ezekiel and Hasmonean Leadership, in: Interpreting Translation. Studies on the LXX and Ezekiel in honour of Johan Lust (BEThL 192), éd. F. García Martínez/M. Vervenne, Leuven 2005, p. 437–446. Si cette hypothèse très séduisante devait être acceptée, elle amènerait à redéfinir la datation des traductions d'Ez et peut-être, par contre-coup, des XII.

Michael Tilly

Leben nach den Geboten Gottes

Betrachtungen zur griechischen Übersetzung von Mal 2,1–9.10–16

Vivre selon les commandements de Dieu

La traduction grecque du texte hébreu de Ml *2,1–9.10–16 manifeste quelques inflexions de nature théologique, notamment en ce qui concerne la représentation du sacerdoce lévitique, et plus précisément de l'alliance avec Lévi. La Septante oppose, en un jugement de valeur, les prêtres et les Lévites. Les prêtres, médiateurs autorisés de la révélation, sont tenus pour responsables de l'évolution funeste de l'histoire et de la négligence de ceux qui rendent le culte, tandis que les Lévites représentent un passé ancestral idéal et le salut à venir. De plus, la traduction semble accentuer l'avertissement adressé aux juifs de la diaspora de ne pas se mêler aux peuples non juifs. Ces deux inflexions mettent en évidence la conviction que seule une vie conforme aux commandements de Dieu peut assurer l'avenir du peuple juif. Si l'on tient compte des conditions dans lesquelles la traduction grecque du livre de* Malachie *a vu le jour, il est fort probable qu'on y trouve le reflet d'intérêts particuliers propres à des groupes spécifiques.*

In ihrer Endgestalt präsentiert sich die hebräische Maleachischrift als ein theologischer Traktat mit kultischer Thematik und eschatologischer Orientierung.[1] Die sechs Disputationsreden (1,2–5; 1,6–2,9; 2,10–16; 2,17–3,5; 3,6–12; 3,13–21) setzen zwar einerseits einen funktionierenden, von Priestern und Leviten versehenen Tempelkult voraus, zeugen aber andererseits von einer tiefen und umfassenden kulturellen und religiösen Depression.[2]

Die Erwähnung eines פֶּחָה „Statthalters" in Mal 1,8 kann dahingehend interpretiert werden, dass die Wirksamkeit des Propheten in die Zeit der Perserherrschaft fällt.[3] Die Kritik Maleachis am amtierenden Jerusalemer Kult-

---

1 Vgl. A.E. Hill, Malachi (AncB 25D), New York u. a. 1998, 46–51.

2 Vgl. Hill, Malachi (s. Anm. 1), 74–76.

3 Vgl. R.L. Smith, Malachi, in: Ders., Micah – Malachi (WBC 32), Waco/Tx. 1984, 295–342, hier 298f.; H. Graf Reventlow, Maleachi, in: Ders., Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25,2), Göttingen 1993, 130–161, hier 140f.; Hill, Malachi (s. Anm. 1), 77–84; A. Meinhold, Maleachi (BK.AT XIV/8), Lfg. 1, Neukirchen-Vluyn 2000, 112–117.

personal setzt die Einweihung des mit persischer Unterstützung errichteten Zweiten Tempels im Jahre 515 v.Chr. voraus. Der zentrale Entsühnungsort für das Volk Israel existierte nun wieder; auch der zentralisierte Opferkult konnte wieder regelmäßig stattfinden.[4]

Die politische, gesellschaftliche und religiöse Entwicklung innerhalb des Judentums hatte seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. zu einem kontinuierlichen Machtzuwachs der priesterlichen Aristokratie geführt. Vor allem das nach dem Ende des davidischen Königtums entstandene Machtvakuum trug zu einem raschen Anstieg des Einflusses der Jerusalemer Priesterschaft bei. Als einzige auch während der Krisenzeit des babylonischen Exils noch organisierte und verfasste gesellschaftliche Gruppe trat sie gegenüber dem eigenen Volk und gegenüber den persischen Behörden zunehmend als Repräsentantin der Allgemeinheit auf.[5] Jedoch standen die Pläne und Interessen der Jerusalemer Priesteraristokratie zunehmend auch im Widerspruch zu denen anderer religiöser Teilgruppierungen. Insbesondere die unterschiedliche perspektivische Wahrnehmung des Jerusalemer Tempels und des hier vollzogenen Opferkultes angesichts nicht unerheblicher sozialer Spannungen und wirtschaftlicher Probleme stellte den deutlichen Ansatzpunkt für polarisierende Auseinandersetzungen der verschiedenen konkurrierenden religiösen Strömungen und Gemeinschaften im nachexilischen Judentum dar.

Es wurde in der jüngeren Forschung wiederholt darauf hingewiesen, dass in der griechischen Übersetzung der Maleachischrift eine theologisch motivierte Deutung ihrer hebräischen Vorlage begegnet.[6] Insbesondere die Darstellung des levitischen Priestertums bzw. des Levibundes erfährt dabei eine deutliche Akzentverlagerung. In diesem Beitrag ist zunächst auf die kennzeichnenden Differenzen zwischen dem hebräischen und dem griechischen Text von Mal 2,1–9.10–16 einzugehen. Dabei sind einige Beobachtungen anzusprechen, die zur Erhellung der Interessen und der Motive des antiken Übersetzers der kleinen Prophetenschrift beitragen können. Auf dieser Basis soll eine Reihe grundsätzlicher Erwägungen zur griechischen Übersetzung der Prophetenbücher in der hebräischen Bibel folgen. Am Ende dieses Beitrags stehen thesenartig formulierte Überlegungen, deren wesentliche Funktion darin zu suchen ist, die weitere Fachdiskussion über das komplexe Verhältnis zwischen hebräischem und griechischem Maleachitext anzuregen.

---

4 Vgl. Graf Reventlow, Maleachi (s. Anm. 3), 130; M.H. Floyd, Malachi, in: Ders., Minor Prophets, Pt. 2 (FOTL 22), Grand Rapids, MI / Cambridge 2000, 559–626, hier 575.

5 Vgl. M. Tilly, Jerusalem – Nabel der Welt, Stuttgart 2002, 18f.

6 Vgl. z. B. Hill, Malachi (s. Anm. 1), 5: “The LXX represents both a translation of the HB and an early exegetical tradition or interpretative approach to the Hebrew text.”

I

Als Teil der zweiten (und mit Abstand auch längsten) durchlaufenden Disputationsrede in der Schrift des Propheten Maleachi, eines Exkurses über die Priester, beginnt mit Mal 2,1 ein prophetisches Drohwort.[7] Weitere Bestandteile der eigentümlichen prophetischen Redegattung „Disputationsrede“[8] in der Maleachischrift sind die Gerichtsankündigung in 2,2–4a.9 und das prophetische Scheltwort in 2,8. Das Drohwort in 2,1 wendet sich unmittelbar gegen die Priester. Es mündet in die Gerichtsankündigung in 2,9, was durch die einheitliche Thematik des Abschnitts und durch die Entsprechung der hier angeredeten Adressaten deutlich wird. In 2,10–16 folgt hingegen eine Anklage gegen die Gemeinde wegen der Mischehen (bzw. wegen der Heirat einer nichtjüdischen Zweitfrau) und wegen der leichtfertigen Verstoßung der Ehefrau. Auch dieser zweite Abschnitt ist seiner Gattung nach ein prophetisches Drohwort. Als Redeformen begegnen prophetische Scheltworte (2,10f.13–15a.16a), Mahnworte (2,15b.16b) und Gerichtsankündigung (2,12). Hinsichtlich der Form besonders auffällig sind das wörtlich zitierte Einreden der Adressaten der Prophetie Maleachis und ihre Zurückweisung in 2,14.

Bereits ein oberflächlicher Vergleich zwischen hebräischem und griechischem Bibeltext lässt eine Reihe deutlicher Unterschiede erkennen. Im hebräischen Text von Mal 2,2 begegnet zunächst eine bedingte Strafandrohung an die Priester und ihre bereits konstatierte Erfüllung:[9]

וְאָרוֹתִי אֶת־בִּרְכוֹתֵיכֶם וְגַם אָרוֹתִיהָ
כִּי אֵינְכֶם שָׂמִים עַל־לֵב׃

„Und ich werde eure Segensfülle verfluchen und ich habe sie sogar verflucht, weil ihr nicht euer Herz darauf richtet.“

Die griechische Übersetzung scheint hier von ihrer hebräischen Textvorlage abzuweichen. Sie bietet den paraphrasierten Wortlaut des Fluches.[10] Die strafende Aktion Jahwes wird dabei präzisiert und als ein zukünftiges Geschehen dargestellt:

---

7 Vgl. Hill, Malachi (s. Anm. 1), 197.

8 Grundlegend E. Pfeiffer, Die Disputationsworte im Buche Maleachi, EvTh 19 (1959) 546–568. Vgl. K.A. Tångberg, Die prophetische Mahnrede (FRLANT 143), Göttingen 1987, 136; Smith, Malachi (s. Anm. 3), 299f.; Hill (s. Anm. 1), Malachi, 41–45; Floyd, Malachi (s. Anm. 4), 562f.

9 Vgl. Graf Reventlow, Maleachi (s. Anm. 3), 143.

10 Vgl. W. Rudolph, Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi (KAT XIII 4), Gütersloh 1976, 245–296, hier 260; Meinhold, Maleachi (s. Anm. 3), 71.

καὶ διασκεδάσω τὴν εὐλογίαν ὑμῶν καὶ οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οὐ τίθεσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν

„Und ich werde euren Lobpreis zurückweisen, und er wird nicht unter euch sein, denn ihr nehmt es euch nicht zu Herzen."

In dem schwer durchschaubaren Vers 3 geht es im hebräischen Bibeltext sodann um die Bedrohung des genealogischen Fortbestandes der Priesterschaft:[11]

הִנְנִי גֹעֵר לָכֶם אֶת־הַזֶּרַע

„Siehe, ich schelte euch die Nachkommenschaft"

Die LXX weicht auch an dieser Stelle vom hebräischen Bibeltext ab und bietet ἰδοὺ ἐγὼ ἀφορίζω ὑμῖν τὸν ὦμον *„Siehe, ich nehme eure Schulter auseinander",* wohl als Ausdruck der massiven Bestrafung eines verfehlten Priestertums. Die eigenartige Wendung scheint in ihrem literarischen Kontext am ehesten als eine Bezugnahme auf das *„Schulterstück"* als Teil (bzw. *Pars pro toto*) des hohenpriesterlichen Ephods[12] (Ex 28,12ff.) verständlich. Es wäre auch daran zu denken, dass das Verb ἀφορίζω als versehentliche oder absichtliche Wiedergabe von גרע und ὦμος zugleich als Entsprechung von זְרֹעַ (*„Arm"*) zu verstehen ist.[13] Gegen die Deutung des Satzes als eine bewusst interpretierende Textgestaltung des antiken Übersetzers, insbesondere auf der Basis von 1. Sam 2,31 (vgl. Ps 10,15 [LXX 9,36]), wo von der Ankündigung kommenden Unheils gegen den Priester Eli die Rede ist, spricht allerdings, dass ὦμος in der LXX zumeist nicht den *„Arm"* selbst bezeichnet, sondern die gesamte Körpergegend vom Hals bis zu den Oberarmen (so z. B. Gen 21,14; Ex 12,34; Num 7,9 u.ö.).[14]

Unter Verwendung einer groben, aggressiven Sprach- und Vorstellungswelt wird den Priestern in dem Vers zugleich angedroht, mit *„Mist"* überschüttet zu werden.[15] Gemeint sind wohl die Gedärme der Opfertiere mitsamt ihrem Inhalt, die gemäß Lev 4,11f.; 8,17; 16,27 außerhalb des Lagers

---

11 Vgl. Graf Reventlow, Maleachi (s. Anm. 3), 143.

12 Vgl. M. Görg, Art. Efod, NBL I (1991) 472f.

13 Vgl. K. Budde, Zum Text der drei letzten kleinen Propheten, ZAW 26 (1996) 1–28, hier 22; Hill, Malachi (s. Anm. 1), 200f.

14 Vgl. W. Rudolph, Maleachi (s. Anm. 10), 260; H. Utzschneider, Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie. Überlegungen anhand von Mal 1,6–2,16, ZAW 104 (1992) 377–394; hierzu R.A. Kugler, A Note on the Hebrew and Greek Texts of Mal 2,3αα, ZAW 108 (1996) 426–429. Vgl. noch Meinhold, Maleachi (s. Anm. 3), 71f.

15 Vgl. A. Meinhold, Maleachi, Lfg. 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 143f.

verbrannt werden mussten; was der Ausdruck פֶּרֶשׁ exakt bedeutet, wird auch aufgrund seines weiteren Vorkommens in der hebräischen Bibel (Ex 29,14; Lev 4,11; 8,17; 16,27; Num 19,5) nicht deutlicher.[16] Die LXX übersetzt diesen Begriff hier mit ἤνυστρον *„Blättermagen"* (Vormagenteil bei Horn oder Geweih tragenden Wiederkäuern).[17] Der als eine Delikatesse geltende Blättermagen gehört nach Dtn 18,3 (hier: ἔνυστρον) zu den Teilen des Opfertieres, auf die die diensthabenden Priester Anspruch haben. Es lässt sich durchaus als Zuspitzung der Gerichtsankündigung an die Priester verstehen, wenn ihnen ihr eigener Anteil ins Gesicht geschleudert wird.

In der Erkenntnisaussage in Vers 4b und in den folgenden Versen 5–8 werden die Priester an der Selbstbindung Jahwes im *„Bund mit Levi"* (bzw. an ihrem diesem Bund entsprechenden Verhalten) gemessen.[18] Dieses kritisierte Verhalten der Priester wird bereits im hebräischen Text dem idealisierten (bzw. idealen) Verhalten Levis gegenübergestellt. Indem die LXX in Mal 2,4 τὴν διαθήκην μου πρὸς τοὺς Λευίτας *„mein Bund mit den Leviten"* übersetzt (vgl. Num 25,10–13; Dtn 33,8–11), wird der Kontrast zwischen dieser besonderen Gruppe des Kultpersonals und den (im vorangehenden Vers vom Vernichtungsgericht bedrohten) Priestern akzentuiert, möglicherweise um zu verdeutlichen, dass sich die Leviten, mit denen als Nachfahren ihres Stammvaters Levi der Bund (der in dieser Form nur bei Maleachi erwähnt wird) ursprünglich geschlossen war, nichts zuschulde kommen ließen, während das gegenwärtig amtierende aaronidische (bzw. zadokidische) Priestergeschlecht diesen Bund profaniert und in vielfacher Weise gebrochen hat.

In Vers 8 gibt die LXX eine instrumentale Wendung *„ihr habt viele durch die Weisung* (בַּתּוֹרָה) *straucheln lassen"* durch καὶ πολλοὺς ἠσθενήσατε ἐν νόμῳ (*„ihr habt viele geschwächt beim Befolgen des Gesetzes"*) wieder. Während die Aussage des hebräischen Bibeltextes in dem Vers darin besteht, dass die konkreten priesterlichen Anweisungen bzw. Einzelbestimmungen schuldhaft verfehlt sind,[19] bringt die LXX hier in verallgemeinernder Weise zum Ausdruck, dass die Priester die Gerechten im Gottesvolk absichtlich vom rechten Wandel im Gesetz, d. h. von ihrem generellen Bestreben abhalten, die Weisungen Gottes zu befolgen. Diese torazentrisch interpretierende Übersetzung von בַּתּוֹרָה (*„bei der Weisung"*) mit ἐν νόμῳ (*„beim Befolgen des Gesetzes"*)[20] begegnet auch in Vers 9.

---

[16] Vgl. KBL³ III, 918; Hill, Malachi (s. Anm. 1), 201.
[17] Anders Ex 29,14; Lev 4,11; 8,17; 16,27; Num 19,5.
[18] Vgl. Graf Reventlow, Maleachi (s. Anm. 3), 143f.
[19] Vgl. A. Meinhold, Maleachi, Lfg. 2, Neukirchen-Vluyn 2002, 145.
[20] Zur Übersetzung von תּוֹרָה durch νόμος vgl. F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta (MJSt 9), Münster u. a. 2001, 264–266.

Gemäß Mal 2,6–9 besteht die Aufgabe der Priester also nicht nur im Darbringen der erforderlichen Opfer und im Spenden des Segens, sondern auch in der wahrhaften Weisung bzw. Toraverkündigung. Die prophetische Bedrohung der gegenwärtigen Vertreter der Priesterschaft verfolgt deshalb das Ziel, diese im Levibund begründete ursprüngliche Identität des Priestertums wiederherzustellen.

Gegenüber den Vertretern der Priesterschaft, die in der Maleachischrift des Versagens beschuldigt werden, gilt Levi (bzw. gelten in der LXX die Leviten) als ideale Größe der Vergangenheit. An dieser Stelle ist eine kurze Rekapitulation der Entwicklung des Verhältnisses von Priestern und Leviten angebracht. Zwar bildeten Priester und Leviten bereits in frühnachexilischer Zeit getrennte Klassen,[21] doch akzentuiert allein die LXX in der Maleachischrift eine wertende Gegenüberstellung beider Gruppen. Aaroniden und Leviten bilden zusammen den Stamm Levi. Die anfängliche Vorrangstellung der Leviten vor den Aaroniden scheint sich in jüngerer Zeit umgekehrt zu haben; zur Zeit des Zweiten Tempels waren die Aaroniden die Priester; die Leviten waren ihnen als *Clerus minor* (z. B. als Tempelmusiker und Türsteher) untergeordnet. Anfangs war nicht jeder Priester Levit, später nicht jeder Levit Priester.[22]

Die in der hebräischen Maleachischrift überlieferten Traditionen erfahren in der LXX eine erkennbare Umdeutung. Die Priester unterliegen hier in weitaus höherem Maße als im hebräischen Bibeltext einer kultischen Beurteilung, zumal sie im Kontext der Vorstellung von der Gegenwart als einer prophetenlosen Zeit[23] als bevollmächtigte Offenbarungsmittler gelten. Ihr verfehltes Handeln bestimmt den verhängnisvollen Verlauf der Geschichte und wird vom Übersetzer augenscheinlich mit dem aktuellen – als defizient angesehenen – Verhalten der Kulttreibenden gleichgesetzt, während die Leviten nicht für Geschichte und Gegenwart, sondern für die ideale Vorzeit und ebenso für die erhoffte Heilszeit stehen.

---

[21] Vgl. die Diskussion bei J. Schaper, Priester und Leviten im achämenidischen Juda (FAT 31), Tübingen 2000, 162ff.

[22] Vgl. Floyd, Malachi (s. Anm. 4), 599.

[23] Vgl. T.W. Overholt, The End of Prophecy: No Players without a Program, JSOT 42 (1988) 103–115; D.L. Petersen, Rethinking the End of Prophecy, in: „Wünschet Jerusalem Frieden“. Collected Communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Jerusalem 1986 (BEAT 13), hg. v. M. Augustin/K.-D. Kuschke, Frankfurt (Main) u. a. 1988, 65–71; F.E. Greenspahn, Why Prophecy Ceased, JBL 108 (1989) 37–49; R. Then, „Gibt es keinen mehr unter den Propheten? Zum Fortgang der Prophetie in frühjüdischer Zeit (BEAT 22), Frankfurt (Main) u. a. 1990, bes. 26–31.

Die griechische Übersetzung von Mal 2,1–9 lässt sich somit als Ausdruck der theologischen Abgrenzung vom – nicht als kultfähig erachteten, jedoch tatsächlich amtierenden – priesterlichen Kultpersonal des Jerusalemer Tempels verstehen, wobei sich der Übersetzer und seine Adressaten mit dem Ideal, das die Gestalt des Levi verkörpert, zu identifizieren scheinen. Die Bedeutung des korrekt vollzogenen Tempeldienstes betrifft aber nicht nur sie, sondern ganz Israel; galt doch im antiken Judentum die Annahme auch korrekter Opfer durch Jahwe mehrheitlich als davon abhängig, ob die Darbringenden zudem auch die ethischen Gebote erfüllten.[24]

Im – die Disputationsrede abschließenden – Vers 9 heißt es, dass die Priester *„vor dem ganzen Volk“* (לְכָל־הָעָם) verächtlich gemacht werden sollen, weil sie ihrerseits durch ihr Verhalten Jahwe und seinen Altar verächtlich machen. Die griechische Übersetzung der o.g. Wendung εἰς πάντα τὰ ἔθνη (*„unter alle Völker“*) in der begründeten Strafansage scheint zum einen die (für die Adressaten der griechischen Übersetzung gegenwärtige) Diasporasituation zu reflektieren und könnte zum anderen bedeuten, dass hier die Verantwortung der Priester für die Bestrafung aller (d. h. für – das Individuum oder die Gemeinschaft betreffende – negative Entwicklungen und Ereignisse, die als bedrohlich erlebt werden) zum Ausdruck kommen soll.[25]

II

Die dritte Disputationsrede der Maleachischrift (2,10–16) thematisiert Jahwes Widerwillen gegen Treulosigkeit.[26] Zunächst wird die Mischehenpraxis einzelner als eine solche Treulosigkeit religiös gedeutet und zugleich verurteilt, da sie dem exklusiven Gottesverhältnis Israels grundsätzlich entgegensteht und es sogar gefährdet.[27] Gerügt wird sodann die treulose Behandlung judäischer Ehefrauen durch ihre Männer. Auch ihr Verhalten stellt eine gravierende Bedrohung der intakten Gottesbeziehung Israels dar. Die Verse stehen mit dem Vorangehenden in einem inhaltlichen Zusammenhang; Kultus und Ethos sind eng miteinander verbunden. Was der Abschluss der zweiten Disputationsrede hinsichtlich des Verhaltens auf der vertikalen Achse zwischen Gott und Mensch im „offiziellen“ Raum des Tempelkults

---

24 Vgl. G. Fohrer, Kritik am Kult und Kultausübung in nachexilischer Zeit, in: Archäologie und Altes Testament, FS K. Galling, Tübingen 1970, 101–116.

25 Vgl. Meinhold, Maleachi (s. Anm. 3), 73.

26 Vgl. Graf Reventlow, Maleachi (s. Anm. 3), 146f.

27 Vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis (WUNT II 122), Tübingen 2001, 140–142.

dargestellt hat, kommt hier auf der horizontalen Achse bzw. auf der alltäglichen Ebene des Zusammenlebens von Mann und Frau zum Ausdruck.[28]

Die griechische Übersetzung weicht auch hier in einer Reihe von Punkten vom hebräischen Bibeltext ab:

In dem Vorspruch in Vers 10 sind die beiden Teile der rhetorischen Doppelfrage *„Haben nicht einen Vater wir alle; hat nicht ein Gott uns geschaffen?“* in der LXX vertauscht, möglicherweise um eine anthropomorphe Vorstellung von Gott als *„Vater“* zu vermeiden.[29]

Das Scheltwort mit Begründung in Vers 11 bezieht sich im hebräischen Bibeltext konkret auf die verpönte Heirat *„der Tochter eines fremden Gottes“*, d. h. einer Nichtjüdin, während die griechische Übersetzung an dieser Stelle καὶ ἐπετήδευσεν εἰς θεοὺς ἀλλοτρίους (*„und macht gemeinsame Sache mit fremden Gottheiten“*) bietet.[30] Es ist bemerkenswert, dass das seit der achämenidischen Zeit besonders aktuelle Thema „Mischehe“ (vgl. Ex 34,16a; Dtn 7,1–4; 23,3; 1Makk 1,15; Jub 30,11ff.; syrBar 42,4; Josephus, Antiquitates 8, 191; 18, 340ff.)[31] in der – in hellenistischer Zeit entstandenen – Übersetzung der Maleachischrift nicht aufgegriffen, sondern durch das benachbarte Thema „Fremdkult“ ersetzt wurde, denn die Verheiratung mit Nichtjüdinnen galt auch in der hellenistisch-jüdischen Diaspora keineswegs als gesellschaftlich akzeptiertes Verhalten[32], was die Ehe eines jüdischen Mannes mit einer fremdreligiösen Ausländerin auch hier zur Ausnahme machte.[33] Der prophetische Strafspruch in Vers 12, der das Ausbleiben von Nachkommenschaft für jeden Juden androht, der so handelt, wäre in der LXX dementsprechend als eine scharfe Warnung vor religiöser Assimilation bzw. vor der Ausübung synkretistischer Praktiken (z. B. der Teilnahme an populären hellenistischen Kulten und Mysterien) zu verstehen.[34]

In Vers 13 begegnet in der griechischen Übersetzung an Stelle von שֵׁנִית *„das zweite“* die Wendung (ταῦτα ἃ ἐμίσουν *„was ich hasste“*), was sich als

---

[28] Vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik (s. Anm. 27), 142.

[29] Vgl. Rudolph, Maleachi (s. Anm. 10), 268; Meinhold, Maleachi (s. Anm. 3), 174.

[30] Vgl. Rudolph, Maleachi (s. Anm. 10), 269; C. Locher, Altes und Neues zu Maleachi 2,10–16, in: Mélanges Dominique Barthélemy (OBO 38), hg. v. P. Casetti/O. Keel/A. Schenker, Fribourg/Göttingen 1981, 241–271, hier 252 mit Anm. 41; Meinhold, Maleachi (s. Anm. 3), 175.

[31] Vgl. G.P. Hugenberger, Marriage and Covenant (VT.S 52), Leiden u. a. 1994, 88f.

[32] Vgl. z. B. Philon, De specialibus legibus 3, 29; 80ff.

[33] Vgl. G. Mayer, Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike, Stuttgart u. a. 1987, 53.

[34] Vgl. M. Tilly, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005, 78.

(deutende?) Wiedergabe von hebr. שֶׂשָּׂנֵאתִי verstehen lässt.[35] In diesem Fall würde der Übersetzer an dieser Stelle die deutliche Verknüpfung der vorangehenden prophetischen Priesterschelte mit (bzw. deren Fortführung in) dem an *„Juda"* gerichteten Scheltwort akzentuieren: Vergeblich versuchen die Angeredeten, im Kult die aufgrund ihres treulosen Handelns verlorene Gunst Jahwes wiederzugewinnen.

Motiviert durch die Einrede am Versanfang wird in Vers 14 die prophetische Kritik an der Verstoßung der jüdischen Ehefrau als Verstoß gegen die Solidarität innerhalb des Gottesvolkes Israel begründet. Die Constructusverbindung אֵשֶׁת בְּרִיתֶךָ bzw. ihre griechische Entsprechung γυνὴ διαθήκης σου (*„Frau deines Bundes"*) ist semantisch polyvalent; sie kann einerseits den in Vers 10 genannten *„Bund unserer Väter"* aufnehmen und andererseits die in dem Vers angedeutete (vom Mann durch die Wegschickung beendete) Ehe bezeichnen. Durch die in dieser Mehrdeutigkeit zum Ausdruck kommende Verzahnung wird der Ehe mittelbar eine religiöse Bedeutung zuerkannt.[36]

Es erscheint mir einen Hinweis wert, dass der antike jüdische Übersetzer der Prophetenschrift an dieser Stelle und in den beiden folgenden Versen keine Angleichung seiner Vorlage an die geltende, auf Dtn 24,1–4 basierende halachische Praxis vornimmt[37], wonach der jüdische Mann seiner Frau aufgrund fehlender Virginität oder dauerhaft mangelnder Gebärfähigkeit, wegen der Verletzung von Konventionen im Umgang mit anderen Männern („Unzucht") oder aufgrund ihres Ungehorsams – tatsächlich aus jedem beliebigen Grund – den Scheidebrief ausstellen konnte.[38]

Die Annahme, dass die treulose Behandlung judäischer Ehefrauen vom antiken Übersetzer hier auch im übertragenen Sinn verstanden wurde, kann sich darauf berufen, dass die in Mal 2,15f. begegnende Wendung γυνὴ ἐκ νεότητος (*„Frau deiner Jugend"*) in Jes 54,6 explizit als Metapher für das exklusive Gottesverhältnis Israels (und vor allem im Kontext der Bedrohung dieses Verhältnisses) eingesetzt wurde (vgl. Prov 5,18).[39] Andererseits ist Jahwe in Vers 14 nicht Bündnispartner, sondern Bundeszeuge, der das begangene Unrecht offenlegt.

Der die zweite Disputationsrede der Maleachischrift abschließende Vers 2,16 lautet in der hebräischen Bibel:

---

35 Vgl. Budde, Text (s. Anm. 13), 23; Rudolph, Maleachi (s. Anm. 10), 269; R. Althann, Malachy 2,13–14 and UT 125,12–13, Bib. 58 (1977) 418–421; Meinhold, Maleachi (s. Anm. 3), 178.

36 Vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik (s. Anm. 27), 126.

37 Vgl. Sir 25,26; Josephus, Antiquitates 4, 253; Vita 426.

38 Vgl. M. Satlow, Jewish Marriage in Antiquity, Princeton (NJ) 2001, 115f.

39 Vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik (s. Anm. 27), 129–132, 136f.

כִּי־שָׂנֵא שַׁלַּח אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְכִסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ
אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם וְלֹא תִבְגֹּדוּ׃

„Wenn er hasst, dann soll er wegschicken, hat Jahwe, der Gott Israels, gesagt, aber er wird Gewalttat auf sein Gewand decken, hat Jahwe Zebaot gesagt. Und hütet euch um eures Geistes willen und keinesfalls dürft ihr treulos handeln!"

Da die leichtfertige Inanspruchnahme des prinzipiellen Rechtes auf Verstoßung der eigenen jüdischen Ehefrau (Dtn 24,1ff.) bei Maleachi dem gottgewollten menschlichen Verhalten widerspricht, das durch die Bundesverpflichtung Israels eingefordert wird und das diese Bundesverpflichtung auf zwischenmenschlicher Ebene innerhalb des Gottesvolkes realisiert, kann sie bei diesem Propheten auf nichts anderes als strikte göttliche Ablehnung stoßen.[40] Die prophetische Rede zielt hier nicht auf das grundsätzliche Recht, sondern auf die Gesinnung dessen, der es in Anspruch nimmt. Die Wiedergabe der hebräischen Vorlage in der griechischen Bibelübersetzung scheint dieser Aussage zu entsprechen:

ἀλλὰ ἐὰν μισήσας ἐξαποστείλῃς λέγει κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ισραηλ καὶ καλύψει ἀσέβεια ἐπὶ τὰ ἐνθυμήματά σου λέγει κύριος παντοκράτωρ καὶ φυλάξασθε ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν καὶ οὐ μὴ ἐγκαταλίπητε

„Aber wenn du sie hasst und sie wegschickst, spricht der Herr, der Gott Israels, dann wird die Gottlosigkeit deine Gedanken verhüllen, spricht der Herr, der Allherrscher. Bewahrt dies in eurem Geist und verlasst sie nicht."

Die Übersetzung von Mal 2,16 in der Textüberlieferung der griechischen Bibel ist allerdings uneinheitlich. Während der von den Majuskelcodices S, A und B gebotene Standardtext, der auch bei Cyrill von Alexandria und Hieronymus begegnet, ἀλλὰ ἐὰν μισήσας ἐξαποστείλῃς (*„wenn du sie hasst und sie wegschickst"*) liest, bietet ein Papyruscodex aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. (W) in Entsprechung der im antiken Judentum verbreiteten

[40] Vgl. Smith, Malachi (s. Anm. 3), 323f.; Graf Reventlow, Maleachi (s. Anm. 3), 149f.; Meinhold, Maleachi (s. Anm. 3), 182. Anders A.S. van der Woude, Malachi's Struggle for a Pure Community. Reflections on Malachi 2:10–16, in: Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature, FS J.C.H. Lebram (StPB 36), Leiden 1986, 65–71, hier 71.

halachischen Praxis auf der Basis von Dtn 24,1ff.[41] ἐὰν μισήσας ἐξαποστεῖλον („*wenn du sie hasst, schicke sie weg*"). Das in dieser als *lectio* (bzw. *interpretatio*) *facilior* wahrscheinlich sekundären[42] Variante erkennbare Bedürfnis, den überlieferten bzw. übersetzten Prophetentext mit gegenwärtigen halachischen Erfordernissen bzw. mit den entsprechenden biblischen Ehegesetzen[43] und ihrer jüdischen Auslegungstradition in Übereinstimmung zu bringen, scheint im Verlauf der Texttransmission der griechischen Prophetenschrift zu einer aktualisierenden Deutung geführt zu haben.[44] Die wesentliche Intention der ursprünglichen griechischen Übersetzung von Mal 2 scheint dagegen in der Betonung der *idealen* Realisierung einer dem Bundesverhältnis entsprechenden, allein an den Geboten Gottes orientierten Lebensführung angesichts der Gefährdung der Gottesbeziehung Israels durch einen allgegenwärtigen Assimilationsdruck zu suchen zu sein, und nicht in einer Angleichung an das geltende jüdische Gewohnheitsrecht. Diese Betonung des *idealen* Verhaltens des jüdischen Frommen steht in engem Zusammenhang mit der religiösen Legitimation der eigenständigen Glaubensinhalte und Überzeugungen des Trägerkreises der griechischen Maleachischrift, wohl auch hinsichtlich der von ihm erhofften eschatologischen Durchsetzung der göttlichen Ordnung und des göttlichen Rechts in Israel.

III

Die Akzentuierung der theologischen Eigenbedeutung der Maleachischrift wie auch sämtlicher anderen – späterhin kanonisch gewordenen – Prophetenschriften ist zunächst allein in Randbereichen des antiken Judentums fassbar. Erst im 2. Jahrhundert n. Chr. wurde die Entstehungslegende des griechischen Pentateuchs von christlichen Autoren auf die prophetischen Schriften und schließlich auch auf die Hagiographen ausgedehnt.[45] Aller-

---

41 Vgl. 4Q XIIa z.St.; bGittin 90b sowie den analog übersetzenden Targum z.St., der seine Vorlage zudem dahingehend deutet, dass ohne die Möglichkeit der Scheidung das Gewand des Mannes durch den Hass befleckt werde.

42 Vgl. Rudolph, Maleachi (s. Anm. 10), 270; Locher, Altes und Neues (s. Anm. 30), 245. 256f.; D.C. Jones, A Note on the LXX of Malachi 2:16, JBL 109 (1990) 683–685, hier 684f.; R. Fuller, Text-Critical Problems in Malachi 2:10–16, JBL 110 (1991) 47–57, hier 55f.

43 Zur Ehescheidung vgl. Mayer, Frau (s. Anm. 32), 78–81; W. Zwickel, Frauenalltag im biblischen Israel, Stuttgart 2005, 58–61.

44 Vgl. S. Schreiner, Mischehen – Ehebruch – Ehescheidung. Betrachtungen zu Mal 2 10–16, ZAW 91 (1979) 207–228, hier 208; 213f. Hierzu kritisch W. Rudolph, Zu Mal 2 10–16, ZAW 93 (1981) 85–90, hier 87. Vgl. noch Hugenberger, Marriage (s. Anm. 31), 82f., 339–343.

45 Vgl. Tilly, Einführung (s. Anm. 34), 109.

dings fanden bereits im 2. und 1. vorchristlichen Jahrhundert – zu unterschiedlichen Zeiten und an verschiedenen Orten – Übersetzungen von hebräischen Prophetenschriften und Hagiographen ins Griechische statt, deren Verfasser hinsichtlich ihrer Sprachkenntnis, Übersetzungstechnik und Stilistik überaus verschieden waren. Nach und nach ins Griechische übertragen wurden die meisten anderen der – neben der Tora – für die jüdische Religion maßgeblich gewordenen Schriftwerke (Geschichtswerke, Prophetenschriften, Psalmendichtungen und einige Weisheitsschriften, soweit letztere nicht von vornherein in griechischer Sprache verfasst wurden). Wenn auch eine genaue Rekonstruktion der Abfolge dieser einzelnen Übersetzungen aufgrund der überaus verwickelten Textüberlieferung hypothetisch bleiben muss, so lässt sich auf der Basis einer Reihe externer und interner Kriterien der Datierung doch eine grobe Reihenfolge ihrer Entstehung erkennen.

Den Anfang des Übersetzungsprozesses machten wohl die „hinteren Propheten" (Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Dodekapropheton); in diesen Übersetzungen sind wiederholt „Ägyptismen" zu erkennen, d. h. sprachliche und sachliche Eigentümlichkeiten aus dem ptolemäisch-alexandrinischen Milieu (vgl. z. B. die griechische Übersetzung der „Modepredigt" Jes 3,18–24), was wohl auf einen ägyptischen Ursprung der Übersetzung zumindest einer ursprünglichen Version oder eines Teils dieser Prophetenschrift hindeutet.[46] Es ist wahrscheinlich, dass auch die griechische Übersetzung der Zwölfprophetenrolle, in deren Kontext die Maleachischrift tradiert wurde, in der westlichen Diaspora entstanden ist. Erst für spätere Teile der griechischen Bibel (z. B. Rut; Hoheslied; Klagelieder; Kohelet; Esther) ist aufgrund des durchweg fehlenden ägyptischen Einflusses und einiger bei der Übersetzung eingedrungener Aramaismen Judäa als Entstehungsort (oder als Heimat der Übersetzer) anzunehmen. Dass die Maleachischrift im 2. Jahrhundert jedoch auch dort in griechischer Sprache gelesen, gelehrt und ausgelegt wurde, wird spätestens durch die Textfunde von Qumran und aus der Wüste Juda (4QXII^{a}; 8ḤevXIIgr) unter Beweis gestellt. Insbesondere die Entdeckung von 8ḤevXIIgr, den Überresten einer Lederrolle mit einer von der jüngeren griechischen Texttradition signifikant abweichenden Übersetzung des Dodekapropheton im ca. 4,5 km südlich von En-Gedi gelegenen Wadi el Ḫabra im Jahre 1952[47] hat gezeigt, dass es im jüdischen Mutterland frühe Bearbeitungen des griechischen Dodekapropheton (der Maleachitext ist in 8ḤevXIIgr leider nicht erhalten) gegeben hat, die insbesondere nach dessen größerer innerer Kohärenz und engerer Bindung an seine hebräische Vorlage (bzw. an

[46] Vgl. Tilly, Einführung (s. Anm. 34), 52.

[47] E. Tov u. a. (Hg.), The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8ḤevXIIgr) (DJD 8), Oxford 1990; vgl. D. Barthélemy, Les devanciers d'Aquila (VT.S 10), Leiden 1963.

den zeitgenössischen protomasoretischen Standardtext) strebten. Sprachliches Vorbild für die Übersetzung der Prophetenschriften war vor allem die griechische Übersetzung der Tora, auch wenn sich daneben immer wieder individuelle stilistische und lexikographische Vorlieben und Freiheiten der Bearbeiter erkennen lassen.[48]

Bereits lange Zeit, bevor die Übersetzung aller in den späteren christlichen Septuagintacodices enthaltenen Schriften zum Abschluss kam, entstanden (zunächst vage definierte) Teilsammlungen von Büchern – aufgrund der verschiedenen Interessen ihrer Trägerkreise zunächst vermutlich in verschiedener Gestalt –, die erst nach und nach bei hellenistischen Juden den Rang Heiliger Schriften erhielten. Der Abschluss dieses Prozesses der griechischen Bibelübersetzung wurde nie richtig festgelegt. Erst der in Alexandria geborene Kirchenvater Origenes kannte eine ihrem Umfang nach „abgeschlossene" Sammlung der Schriften des griechischen Alten Testaments.[49]

Anders als die alexandrinische Übersetzung der Tora entsprachen die einzelnen im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. in der westlichen Diaspora und im Mutterland aufkommenden griechischen Übersetzungen der Prophetenschriften keinem allgemeinen religiösen Interesse bzw. Bedürfnis einer bedeutenden, mehr oder weniger geschlossenen jüdischen Siedlungsgruppe, sondern entstanden wohl im wesentlichen aufgrund privater Initiativen und innerhalb partikularistischer jüdischer Gemeinschaften vor jeweils eigenständigem historischen Hintergrund. Das Interesse dieser Gemeinschaften insbesondere an Propheten wie Maleachi, dessen Botschaft sie als Weissagungen lasen und in aktualisierend deutender Weise auf ihre Wahrnehmung der sie umgebenden Welt bezogen, fußte auf ihren gruppenspezifischen Geschichtsdeutungen und stand in enger Verbindung mit ihren endgeschichtlich orientierten Zukunftshoffnungen.[50]

Von den prophetischen Schriften wurde zunächst wohl nur das übersetzt, was im Leben der jüdischen Gemeinschaften, die diese Schriften lasen und tradierten, von Interesse war bzw. was eine aktuelle Funktion im Kontext ihrer gruppenspezifischen Weltdeutung und Lebensgestaltung hatte. Hier ist tatsächlich an manchen Stellen mit großer Sicherheit anzunehmen, dass unabhängig voneinander an mehreren Orten und auf der Grundlage unterschiedlicher Vorlagen desselben Buches geleistete eigenständige Übersetzungsarbeiten erst nachträglich zu Textfamilien zusammengeflossen sind. Man muss sich in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen, dass bis zur

[48] Vgl. Tilly, Einführung (s. Anm. 34), 52.
[49] Vgl. Tilly, Einführung (s. Anm. 34), 20f.
[50] Vgl. M. Tilly, Psalm 110 zwischen hebräischer Bibel und Neuem Testament, in: Heiligkeit und Herrschaft (BThSt 55), hg. v. D. Sänger, Neukirchen-Vluyn 2003, 146–170, hier 169f.

Durchsetzung der Buchform des Codex frühestens im 3. Jahrhundert n. Chr. im antiken Judentum jeder übersetzte Text aus einer separaten Buchrolle übersetzt und auf eine ebensolche separate Buchrolle geschrieben wurde, was einerseits die Entstehung und Tradierung verschiedener – unabhängig voneinander übersetzter – Versionen ermöglichte (und eine „intertextuelle" Bibellektüre als Bestandteil des Übersetzungsvorgangs erheblich erschwerte), andererseits aber auch dazu beitrug, dass die verschiedenen griechischen Textzeugen gerade der Prophetenbücher immer wieder bemerkenswerte Abweichungen voneinander aufweisen. Die wesentlichen Beweggründe dieser Übersetzungen waren ihre Notwendigkeit zum Gebrauch im Schul- und Studienbetrieb der Gruppe und als erbauliche Privatlektüre griechischsprechender Juden. Die Geschichtswerke und die Prophetenschriften dienten vor allem der eigenen historischen bzw. heilsgeschichtlichen Standortbestimmung; ebenso trugen sie zur kollektiven und individuellen Erbauung, Vergewisserung und Tröstung der jüdischen Frommen bei.

Es ist festzuhalten, dass in der griechischen Übersetzung von Mal 2,1–9.10–16 sowohl die kultische Beurteilung des Priestertums als auch die wertende Gegenüberstellung von Leviten und Priestern eine deutliche Betonung erfahren. Die Angehörigen letzterer Gruppe gelten den Adressaten der LXX als bevollmächtigte Offenbarungsmittler und zugleich als Exponenten der – als defizitär erfahrenen bzw. beurteilten – Geschichte und Gegenwart des Gottesvolkes Israel (vgl. Mal 2,6–8). Daneben ist in der Übersetzung eine Akzentuierung der – an eine in der Diaspora lebende jüdische Minorität gerichteten – Warnung vor kultureller und religiöser Assimilation an die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft zu erkennen (vgl. Mal 2,10–16). Beides ist verbunden durch die Überzeugung, allein ein Leben nach den Geboten der Tora (vgl. Mal 2,8f.13.16) ermögliche den dauerhaften Bestand der jüdischen Gemeinschaft.

Die Entstehungsbedingungen der Übertragung der Maleachischrift ins Griechische lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass auch die interpretierenden Übersetzungen in Mal 2,1–9.10–16 Ausdruck gruppenspezifischer Partikularinteressen innerhalb des griechischsprechenden westlichen Diasporajudentums sind. Die vom antiken Übersetzer der prophetischen Schrift betonte Priesterkritik muss sich aus dieser Perspektive durchaus nicht gegen tatsächliche (bzw. perspektivisch als solche wahrgenommene) zeitgenössische Missstände im Jerusalemer Tempelkult richten. Vielmehr geht es hier vor allem um die religiöse Selbstvergewisserung einer jüdischen Gemeinschaft, die sich durch ihr Leben nach den Geboten Gottes sowohl von ihrer nichtjüdischen Umwelt abgrenzt als auch selbstbewusst von der jüdischen Allgemeinheit absetzt und die hierfür die Überlieferung der Prophetie Maleachis in aktualisierender Weise in Anspruch nimmt.

Olivier Munnich

Postface: Regards allemands et français sur la Septante[1]

Lorsque nous avons, Wolfgang Kraus et moi, songé à organiser un colloque franco-allemand, mon idée fut de nous centrer sur des textes où la traduction faite par la Septante n'allait pas de soi, que cela soit dû au fait qu'il existe en grec, pour un même texte, des versions distinctes ou que le traducteur a opté pour un décalque littéral de l'hébreu. Dans un cas comme dans l'autre, le texte grec n'est ni simple ni transparent et sa compréhension appelle une analyse; il s'agissait d'observer, sur des échantillons identiques, les démarches adoptées par un membre des deux équipes étudiant la Bible grecque en Allemagne et en France (Septuaginta Deutsch et Bible d'Alexandrie). Ma longue expérience à l'Université de Göttingen me laissait supposer que, face à des textes complexes, nos démarches seraient assez différentes. En effet, le chercheur qui s'intéresse à la Septante n'a pas, dans nos deux pays, la même formation: en Allemagne il a été formé dans un Theologicum et s'est souvent familiarisé avec le grec à partir du grec biblique, alors qu'en France, les études se fondent sur le grec – et le latin – classiques. En présence d'un texte biblique, les associations d'idées et les rapprochements textuels ne sont donc pas les mêmes.

Les deux journées du colloque ainsi que ce volume d'Actes m'ont persuadé que j'étais, en grande partie, dans l'erreur: nos analyses sont proches ou, si elles divergent, elles manifestent des oppositions qui se rencontrent entre chercheurs d'un même pays. En revanche, l'expérience de ce dialogue binational nous a douloureusement rappelés à l'humilité envers les traducteurs bilingues que nous étudions. S'intéresser à une traduction vieille de plus de deux mille ans nous place face au paradoxe de notre société de la communication: la transparence est le fait de l'*objet* que nous étudions – cette traduction grecque de la Bible faite par des juifs bilingues, tandis que l'opacité est le lot des *chercheurs* allemands et français que nous sommes, peinant à comprendre la langue de l'autre. A Strasbourg, nous avons beaucoup dépendu de «méturgemanim», tels Michaëla Bauks, Adrian Schenker et Eberhard Bons, qui – chacun avec sa personnalité propre – reformulaient d'une langue dans l'autre les différents énoncés. En somme, nous refaisions l'expérience des traducteurs d'Alexandrie et de Judée-Palestine, alors même que nous les étudiions.

---

[1] Qu'Adrian Schenker me pardonne ce titre impropre.

Reprenant le texte des dix-huit contributions, je me suis interrogé sur les lignes de force qu'elles manifestent. L'ouvrage commence par deux études illustrant des perspectives radicalement opposées: Siegfried Kreuzer aborde l'étude de 2 *Samuel* 15 à partir de toute une réflexion sur le processus littéraire qui conduit, à travers une série de relectures et d'harmonisations, à la forme massorétique; en outre, il rapporte les différences textuelles entre les formes *Vaticanus* et antiochienne aux principes de l'exégèse rabbinique. En somme, l'étude d'un segment de la Bible grecque est resituée dans un ensemble de considérations très vastes. En revanche, le texte n'est pas étudié dans sa globalité mais selon deux axes précis: la présence ou non de l'article et les variantes du grec par rapport à l'hébreu massorétique. L'attention se porte sur les forces qui s'exercent sur le texte (mobilité de l'original hébraïque, modifications exégétiques) plus que sur sa cohérence interne. A l'inverse, Didier Pralon se plonge immédiatement dans la traduction ainsi que dans l'étude du texte grec pris pour lui-même. Ses particularités sont l'objet d'appéciations *littéraires*: si l'on reprend la question de l'article, étudiée par S. Kreuzer, son omission «n'a pour effet que d'estomper un peu le changement de locuteur» (p. 30, n. 1), de même que sa répétition est un élément rythmique (p. 35). L'auteur ne cherche pas les *causes* des particularités stylistiques (l'existence de biblismes est reléguée en note, p. 33) mais concentre son examen sur leurs *effets*: les tournures calquées sur l'hébreu ne sont pas définies comme telles mais considérées comme des «formules familières et imagées» (*ibid.*). En somme, en une perspective délibérément synchronique, D. Pralon s'attache à la part de création littéraire inhérente à toute activité de traduction, fût-elle littérale.

Cette attention variable portée à la dimension littéraire de la version grecque se retrouve dans le riche débat qu'ont, sur les livres des *Paralipomènes*, Bruno Meynadier et Martin Vahrenhorst. Le second s'intéresse à la technique de traduction et montre que, loin d'être mécanique, elle met en jeu un critère de pertinence sémantique; le premier dépasse l'opinion convenue, selon laquelle le Pentateuque aurait servi de «lexique» aux traductions ultérieures et montre que le lexique du Pentateuque grec constitue pour le traducteur de 2 *Paralipomènes* un «stock» auquel il fait des emprunts pour rendre des termes hébreux souvent distincts; la reprise relève d'une réminiscence littéraire et non de l'emprunt d'une équivalence lexicale. Certaines options de traduction s'expliquent par des phénomènes d'intertextualité, ainsi quand le traducteur décrit la tenue du roi David avec les mots qui qualifient celle dont Pharaon revêt Joseph en *Genèse* 41. B. Meynadier nous rappelle ici que l'acte de traduction est déterminé par tout un horizon littéraire, fait de textes parallèles.

Les contributions de Marie-Theres Wacker et de Beate Ego montrent que

la dimension littéraire n'est pas l'apanage des études françaises; cependant, la perspective est, dans ces deux articles, diachronique et s'inscrit dans la tradition allemande de la Literargeschichte: M.-Th. Wacker étudie la logique narrative des trois formes que présente le livre d'*Esther* et montre que chacune met l'accent sur un point différent; Claudine Cavalier complète le tableau en décrivant la Vieille Latine que, à la différence de R. Hanhart dans son édition critique, elle tient pour une quatrième forme du texte, reposant sur un substrat grec particulièrement ancien. Il est regrettable que le bel exposé de B. Ego n'ait pas suscité, parmi les Français, la réponse prévue; l'auteur explique de façon convaincante pourquoi la forme brève de *Tobit* doit être considérée comme un abrègement de la forme longue; la refonte vise à dramatiser le récit et à souligner certains thèmes (le rôle de l'ange comme intercesseur de la prière, la place de la miséricorde divine, etc); elle modifie l'intertextualité: avec l'emploi du nom μόσχος, la forme longue associe le péché de Nephtali à l'épisode du Veau d'Or en *Exode* 32, tandis que la mention de Baal et de Jéroboam dans la forme brève relie ce péché à l'idolâtrie instituée par ce roi selon 3 *Règnes* 12. On retrouve là une même sensibilité aux phénomènes d'intertextualité que chez B. Meynadier, mais cela lui permet d'expliquer la *traduction*, alors que B. Ego fait jouer cet élément pour expliquer une *réécriture* du texte. L'étude d'Eberhard Bons comporte une réflexion sur ce qu'est une traduction littérale; la conformité au texte de départ n'exclut pas, explique-t-il, une liberté dans le choix des équivalents et un réagencement des métaphores. La contribution d'Adrian Schenker montre que l'histoire littéraire d'un texte vise parfois, non à faire émerger des thèmes nouveaux, comme dans le cas des études sur *Esther* et sur *Tobit*, mais, à l'inverse, à éliminer les risques d'interprétations jugées fautives; au Ps. 109(110), 3, la formulation du grec permet, selon l'auteur, de remonter à une forme ancienne et le texte massorétique contiendrait une retouche faite par un lettré souhaitant éviter une interprétation polythéiste.

Il existe, me semble-t-il, une différence entre les études précédentes qui décrivent des inflexions littéraires sur des points particuliers et deux contributions en français: après des remarques d'une grande précision, Christian-Bernard Amphoux, Mathilde Aussedat et Arnaud Sérandour, d'une part, entreprennent de caractériser l'idéologie des formes courte et longue de *Jérémie* quant à la conception de la souveraineté divine; dans sa réponse, Andreas Vonach argumente finement en faveur de l'authenticité de la forme longue: il montre que, sur le plan littéraire, elle est construite de façon cohérente autour d'oppositions juxtaposées, alors que la version courte a une allure plus abrupte. Si la démonstration convainc pour la forme longue, on se demande pourtant ce qui a pu susciter une refonte aboutissant à la forme courte. Gilles Dorival, d'autre part, explique, dans les titres des Psaumes, les

divergences entre les formes grecque et hébraïque par une réaction des Sages juifs à l'encontre du christianisme. M. Rösel se déclare, après examen des arguments avancés par G. Dorival, enclin à le suivre quant à l'authenticité du titre long du grec au Ps. 65(66), mais il exprime des réserves sur certains aspects de la démonstration (en particulier, le rôle de l'antichristianisme des rabbins dans les modifications qu'ils auraient apportées aux titres des psaumes). Si l'on revient aux analyses de C.-B. Amphoux, M. Aussedat, A. Sérandour et G. Dorival, on peut faire le constat suivant: l'étude est encore littéraire mais elle débouche sur des considérations globales.

Dans l'ensemble des contributions françaises, je ne crois pas avoir vu mentionner le terme «théologie»; tout au plus Cécile Dogniez parle-t-elle d'un éventuel «enjeu théologique» (p. 224); en revanche, le terme revient fréquemment dans les exposés allemands (p. 53 et 62 chez M. Vahrenhorst, „eine bestimmte inhaltlich-theologische Überarbeitungstendenz" selon B. Ego, p. 106, p. 273 chez M. Tilly). Cependant, quand on examine les éléments caractérisés comme des inflexions théologiques (par exemple une réserve à l'égard de la magie, une présentation différente de l'idôlatrie, dans l'article de B. Ego), on trouve des faits qu'on caractérise en France comme des phénomènes littéraires et culturels: on a affaire ici à une question de terminologie plus que de conception, mais elle est probablement significative d'une différences entre nos traditions intellectuelles.

Une distinction sensible entre les contributions allemandes et françaises tient à l'usage de la réception du texte biblique chez les Pères de l'Eglise: le recours à la lecture des Pères grecs est nul dans un cas (tout au plus Thomas Pola signale-t-il que Justin attribue à *Zéphanie* une citation de *Zacharie*), alors qu'il est présent ou même important dans une majorité de contributions françaises (mais absent chez D. Pralon, B. Meynadier et Cl. Cavalier). Néanmoins, le témoignage des Pères n'est jamais invoqué pour *établir le sens* du texte. Dans sa réponse à G. Dorival, Martin Rösel note que celui-ci «se réfère au témoignage des Pères qui ne tient guère de place dans le projet américain et occupe un rang secondaire dans le projet allemand» (p. 168). Cependant, G. Dorival invoque ici la lecture des Pères de façon très particulière: il note qu'ils n'ont pas unanimement rapporté le mot ἀνάστασις à la résurrection de Jésus et argumente ainsi contre l'idée que ce mot serait une glose chrétienne. En somme, les études françaises distinguent nettement le *sens* du texte de la Bible grecque de l'*interprétation* que Philon ou les Pères lui ont donnée. A mon sens, l'intéressante étude de Martin Karrer aurait été enrichie par une prise en compte de la documentation patristique: il montre que le Ps. 22(23) ne manifeste pas, en grec, d'inflexion eschatologique par rapport à l'hébreu et examine les relais textuels – 1ère *Epître de Clément* 26 et *Apocalypse* 7 – qui expliquent le futur ποιμανεῖ,

présent dans le *Sinaiticus*. L'histoire du texte ne peut guère être ici séparée de celle de son interprétation chez des auteurs antérieurs ou contemporains de l'époque où a été copié ce manuscrit.

On mentionnera pour finir un parti commun aux communications des deux pays: il peut être illustré à partir de la réflexion originale de Laurence Vianès dans un article auquel Michael Tilly répond en exprimant de façon opposée les relations entre les prêtres et les lévites. Selon L. Vianès, la traduction, en *Malachie* 2, de l'hébreu «bras» par «épaule» (en hébreu *shkem*) procède d'un rapprochement fait par le traducteur avec *Genèse* 34 (agissements de Lévi envers Sichem, *shkem*): il y aurait là «un développement explicatif de type targumique» (p. 257). Une telle hypothèse est intéressante, mais on pourrait la renforcer en faisant une enquête sur les textes rabbiniques et en examinant de quels textes les exégètes juifs ont rapproché *Malachie* 2. Même si l'on ne sait rien du milieu des traducteurs, peut-être pourrait-on éclairer certaines de leurs options en les rapprochant de l'exégèse rabbinique, fût-elle rédigée à une date postérieure à la traduction.

Register /
Index

Stellenregister / Index des citations

Sonstige jüdische Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels / Littérature juive de l'époque du deuxième Temple

Neues Testament / Nouveau Testament

Targumim

Rabbinische Literatur / Littérature rabbinique

Altkirchliche Quellen / Littérature patristique

Moderne Autoren / Auteurs modernes

Sachregister / Index analytique

Autorinnen und Autoren dieses Bandes / Auteurs du volume

AMPHOUX, CHRISTIAN-BERNARD
Chargé de recherche au CNRS – UMR 6125 «Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale» (Aix-Marseille 1)

AUSSEDAT, MATHILDE
Chercheur associé à l'UMR 8167 «Orient et Méditerranée», Docteur en langue et littérature grecques de l'Université Paris IV-Sorbonne

BONS, EBERHARD
Professeur d'Ancien Testament à l'Université de Strasbourg

CAVALIER, CLAUDINE
Chercheur associée à l'UMR 6125 «Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale» (Aix-Marseille 1)

DOGNIEZ, CECILE
Chargée de recherche au Centre Lenain de Tillemont (UMR 8167 «Orient et Méditerranée»), CNRS / Université Paris IV-Sorbonne

DORIVAL, GILLES
Professeur de langue et littérature grecques (Aix-Marseille 1), directeur de l'UMR 6125 «Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale»

EGO, BEATE
Professorin für Altes Testament und Antikes Judentum am Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück

KARRER, MARTIN
Professor für Neues Testament und seine Umwelt an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Research Associate University of Pretoria, South Africa

KRAUS, WOLFGANG
Professor für Neues Testament an der Philosophischen Fakultät I (Geschichts- und Kulturwissenschaften) der Universität des Saarlandes, Saarbrücken, Research Associate University of Pretoria, South Africa

KREUZER, SIEGFRIED
Professor für Altes Testament und Biblische Archäologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal

MEYNADIER, BRUNO
Chercheur associé au Centre Lenain de Tillemont, Paris (UMR 8167 «Orient et Méditerranée»), CNRS/ Université Paris IV-Sorbonne

MUNNICH, OLIVIER
Professeur de grec à l'Université Paris IV-Sorbonne, membre du Centre Lenain de Tillemont, Paris (UMR 8167 «Orient et Méditerranée»), CNRS/ Université Paris IV-Sorbonne

POLA, THOMAS
Professor für Altes Testament an der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie der Technischen Universität Dortmund

PRALON, DIDIER
Professeur émérite de langue et littérature grecques (Aix-Marseille 1), membre de l'UMR 6125 «Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale»

RÖSEL, MARTIN
Außerordentlicher Professor und Akademischer Oberrat für Hebräisch und Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock

SCHENKER, ADRIAN
Professor (em.) für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz)

SERANDOUR, ARNAUD
Maître de conférences à l'École pratique des hautes études, V^{e} section des sciences religieuses

TILLY, MICHAEL
Professor für Evangelische Theologie (Schwerpunkte: Neues Testament und Biblische Didaktik) am Fachbereich Kultur- und Sozialwissenschaften der Universität Koblenz-Landau (Pfalz), Campus Landau

VAHRENHORST, MARTIN
Privatdozent für Neues Testament, Theologischer Leiter von ‚Studium in Israel', Assistent am Deutschen Evangelischen Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes, Jerusalem / Amman

VIANES, LAURENCE
Maître de conférences à l'Université Stendhal de Grenoble – HiSoMA, équipe « Sources Chrétiennes »

VONACH, ANDREAS
Außerordentlicher Universitätsprofessor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Innsbruck

WACKER, MARIE-THERES
Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI–938 pages. 2005.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang. Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Bảal.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras* α *und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 160/4 DOMINIQUE CHARPIN / OTTO EDZARD DIETZ / MARTEN STOL: *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit*. Annäherungen 4. Herausgegeben von Pascal Attinger, Walther Sallaberger und Markus Wäfler. 1040 Seiten. 2004.

Bd. 160/5 KLAAS R.VEENHOF / JESPER EIDEM: *Mesopotamia: The Old Assyrian Period*. Annäherungen 5. Herausgegeben von Markus Wäfler. 384 Seiten. 2008.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vor-staatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (I[st] millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25–29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY / THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*. VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII–460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden. VI–314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.

Bd. 217 PHILIPPE HUGO: *Les deux visages d'Élie.* Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible.* Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.

Sonderband CATHERINE MITTERMAYER, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

Sonderband SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources.* Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd.12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farʿah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien.* Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections.* Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.

Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem ʿAmuq-Gebiet.* Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Zusammenfassung

In den vergangenen drei Jahrzehnten ist das Interesse am Griechischen Alten Testament (der Septuaginta) im Vergleich zu früheren Jahren erheblich gewachsen. Dies ist nicht zuletzt den Übersetzungsprojekten zu verdanken, die derzeit weltweit in Arbeit sind. Als eines der ersten dieser Projekte hat das französischen Unternehmen *La Bible d'Alexandrie* diesem neu erwachten Interesse entscheidende Impulse gegeben. Seit den 1980er Jahren sind in der Reihe *La Bible d'Alexandrie* 16 Bände mit Übersetzungen und Erläuterungen erschienen. Das Projekt *Septuaginta Deutsch* (LXX.D) existiert seit 1999. Im Jahr 2009 ist die vollständige deutsche Übersetzung der Septuaginta erschienen. Ein Band mit Erläuterungen ist in Arbeit. In beiden Projekten sind internationale Arbeitsgemeinschaften am Werk.
Die Septuaginta kann nicht ohne Grundlagenarbeit an den Texten übersetzt werden; daher sind Übersetzungsprojekte immer auch zugleich Forschungsprojekte. Die Beiträge in diesem Band gehen zurück auf eine Tagung, die im Jahr 2004 gemeinsam von Herausgebern und Übersetzern der *Bible d'Alexandrie* und der *Septuaginta Deutsch* an der Universität Straßburg abgehalten wurde. Sie behandeln vor allem Probleme, die sich aufgrund doppelter griechischer Überlieferung oder sehr wörtlicher Übersetzungen der Septuaginta ergeben.